Vasile Băncilă

# OPERE, VIII



Vasile Băncilă

# OPERE

Volumul VIII

Sistem de filozofie. 3. Teoria cunoașterii
Artă și cunoaștere

Ediție îngrijită de Dora Mezdrea

MUZEUL BRĂILEI EDITURA ISTROS

2010





Coperta ediției: Dora Mezdrea
Aranjare în pagină: Evdochia Smaznov

**Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României**
**BĂNCILĂ, VASILE**
**Opere** / Vasile Băncilă ; ed. îngrij. de Dora Mezdrea. – Brăila : Editura Istros a Muzeului Brăilei, 2003-
vol.
ISBN 973-9469-37-X
**Vol. 8.** – 2011. – ISBN 978-973-1871-74-5

I. Mezdrea, Dora (ed.)

821.135.1-821



ISBN 973-9469-37-X
ISBN 978-973-1871-74-5




# Notă asupra ediției

Realcătuirea structurii sistemului de gândire al lui Vasile Băncilă, cât mai aproape de intențiile filozofului, ajunge, cu volumul al VIII-lea, după toate regulile unui sistem de filozofie disciplinară, la *Teoria cunoașterii.*

Volumul cuprinde trei mari secțiuni:

1) cea dintâi, intitulată de noi chiar *Teoria cunoașterii,* include mare parte dintre fișele provizorii (de cele mai multe ori de dimensiunile 10/15,5 cm) păstrate în arhiva autorului, în chip nediferențiat. Este vorba de fișe premergătoare ale unei viitoare abordări a chestiunii cunoașterii, pe paliere diferite, cu nuanțe ce diferă sensibil de la un an la altul, așa cum ne dezvăluie așezarea lor cronologică; principalele generice sunt concentrate în jurul deosebirii dintre cunoașterea științifică și cea intuitivă, cu sublinierea deplinei îndreptățiri a celei urmă, în buna tradiție a gândirii interbelice.

Perioada pe care o acoperă această reflecție repetată asupra posibilității și limitelor cunoașterii este între ianuarie 1944 și mai 1979 (cu puțin timp înainte de moarte), ceea ce înseamnă că Băncilă a fost preocupat de chestiunea cunoașterii pe durata întregii vieți;

2) secțiunea a doua include trei eseuri de mici dimensiuni, a căror datare acoperă, de asemenea, decenii bune din viața autorului: 1930–1940 (*Știință și deprindere),* noiembrie 1947 (*Rațiune și revelație*), iulie 1970 (*Știință și cunoaștere*);

3) a treia secțiune reproduce o lucrare de mari dimensiuni, ce tratează un aspect particular al cunoașterii: *Artă și cunoaștere.*

În sistemul de filozofie disciplinară pe care l-a proiectat în ultimele decenii de viață Vasile Băncilă, lucrarea de față nu urma să reprezinte, cum s-ar părea la prima vedere, disciplina filozofică numită *estetică.* O spune chiar el într-o însemnare din septembrie 1971: „Aceste pagini reprezintă capitolul al doilea din partea I a unei schițe de filozofie generală, în care ne vom ocupa de problema cunoașterii. Părțile a doua până la a șasea se vor ocupa, rând pe rând, cu comunitatea ontologică, comunitatea morală, comunitatea socială, cultura și destinul, cu personalitatea și cu concluzii".

Prin urmare, în paginile de față regăsim abordarea unui aspect particular al cunoașterii: raportul artei cu cunoașterea; demers singular în filozofia românească, temă, practic, neabordată decât în mod secundar, pe care filozoful a simțit nevoia s-o clarifice înaintea altor demersuri sistematice: „Am scris mai mult despre *Artă și cunoaștere* – notează el pe o fișă din iulie 1972 – fiindcă se discută pe toate cărările și trebuia să aduc o lămurire; dar, mai ales, pentru că mijloacele gnosice ale artei nu sunt suficient studiate; când am scris despre *Știință și cunoaștere* n-a mai fost nevoie să vorbesc despre mijloacele gnosice ale științei, căci ele sunt perfect studiate și puse la punct. Despre filozofie și cunoaștere însă, a fost necesar să vorbim mai mult, fiindcă e problema centrală a cunoașterii; și fiindcă aici mijloacele nu sunt nici ele perfect studiate – deși sunt cunoscute mai bine; am studiat deci *în mod principiar* aceste mijloace".

Textul final este redactat în 1971–1972, după cum arată filozoful însuși într-o fișă din mai 1978: „Acest studiu l-am scris, cea mai mare parte, în 1971, o parte în 1972, și ultimul capitol în... 1978. Din această cauză, poate, unele deosebiri de ton, eventuale contradicții (ușoare) și, mai sigur, unele repetări.

În special ultimul capitol, care, în intenția autorului, trebuia să fie cel mai amplu și mai expresiv, a trebuit să-l scriu în rezumat și chiar, pe alocuri, schematic. Acum nu mai pot, nu mai am timp să-l revăd, să dezvolt capitolele cu mai puține pagini (căci am fost presat de împrejurări).

În general, am salvat ideile mele în materie și, câteodată, am pus și stil".

În mai 1978, când scria aceste rânduri, Vasile Băncilă avea 81 de ani și încă un an de viață înainte. Proiectul lui de a-și duce la capăt sistemul filozofic era, deci, irealizabil.

Toate aceste precizări ale autorului par însă a avea un caracter prospectiv; fiindcă ultimul capitol, *Rezultate și limite*, nu a fost redactat. El a fost reconstituit de noi pe baza fișelor din arhivă cu genericul *Rezultate și limite* (așa cum a intitulat Băncilă acest ultim capitol). Din cele 451 de fișe care acoperă tematica acestui ultim capitol, le-am selectat, pentru a evita repetițiile inutile, frecvente în fișele aparținând ultimelor două decenii de viață ale autorului, doar pe cele cu caracter sintetic și ulterioare redactării restului lucrării; respectiv, fișele datate între aprilie 1970 – 8 decembrie 1978; acestea din urmă, scrise cu puține luni înaintea morții filozofului, fiind testamentare. Reconstituirea capitolului a fost făcută în mod cronologic, păstrându-se datarea autorului la începutul fiecărei fișe.





Manuscrisul final al autorului, de 94 file (17/20 cm), este extrem de greu lizibil; este scris cu cerneală albastră, cu numeroase corecturi și adăugiri: cu creionul, cu cerneală albastră sau cu pix roșu; în fine, se găsește în arhivă și o transcriere a textului, aparținând soției autorului, de 168 file caiet dictando.

În alcătuirea prezentei ediții am luat drept text de bază manuscrisul final al autorului.

*

În arhiva lui Vasile Băncilă am identificat alte fișe cu conținut ce poate fi raportat la studiul de față, datând încă din 1926 (*Metaforism industrial*); în 1934, probabil și în contextul unor preocupări didactice, Băncilă se ocupă de *Artă și morală*, în legătură cu care se păstrează un mare număr de însemnări și chiar planul unei lucrări cu acest titlu; aceeași tematică este reluată în 1936, când Băncilă ia parte la disputa publică în chestiunea „scrierilor imorale". În 1938 proiectează deja locul cunoașterii prin artă în cadrul sistemului său de filozofie și în 1940 întocmește o primă grupare a comunităților de cunoaștere, în care-și află locul și cea realizată prin artă.

Fișele de după 1950 atestă o preocupare constantă și sistematică și capătă dimensiuni impresionante în jurul anilor '70; ele sunt integrate, în majoritate, în lucrarea finală. În note pot fi găsite date privitoare la numărul, gruparea tematică și cronologia lor.

În total, se află în arhiva Vasile Băncilă 1561 de fișe, cele mai multe de dimensiunile 10/14 cm (din care 151 de până în 1950), privitoare la raporturile între artă și cunoaștere (în afară de cele despre care s-a făcut vorbire mai sus, de la capitolul *Rezultate și limite*); acestea, risipite, până în anii trecuți, în întreaga lui arhivă, au fost grupate tematic și, în interiorul fiecărei grupări, am aplicat criteriul cronologic și le-am numerotat. Între aceste fișe am identificat multe ca fiind *posterioare* redactării propriu-zise. Știm că Vasile Băncilă era un perfecționist și dorea tot timpul să se corecteze, să reformuleze, să nuanțeze încă o dată. Am semnalat în note existența acestor fișe, care rămân la dispoziția cercetătorilor interesați și de alte aspecte ale creativității filozofului.

Grupajul de însemnări privitoare la „operația de revizuire" a lucrării, cum o numește Băncilă, a fost folosit în note.

Editarea a ridicat problemele curente pe care le înfățișează manuscrisele lui Vasile Băncilă, așa cum au fost acestea prezentate în revista „Manuscriptum", nr. 3-4 (112-113), 1998 (vezi: Dora Mezdrea, *Câteva cuvinte despre editarea manuscriselor lui Vasile Băncilă,* p. 293-294), dintre care, desigur, cea mai însemnată rămâne descifrarea manuscriselor. Pentru a nu îngreuna lectura, nu am marcat între paranteze drepte întregirea tuturor prescurtărilor uzitate de autor; acolo unde acestea sunt prezente, indică adăugiri ale editoarei, considerate strict necesare, sau completarea unor lacune în text. Am actualizat și unificat scrierea numelor proprii, am îndreptat unele forme ale limbajului interbelic, păstrându-le, în schimb, pe cele curente în scrierile lui Băncilă, menționate în edițiile de până acum.

Dora MEZDREA



# Teoria cunoașterii

Ianuar 1944

*Cunoașterea științifică*

Are următoarele neajunsuri:

1) e fragmentară, parcelară;

2) e superficială;

3) e decepționantă și obositoare, fiindcă e „altă căciulă": nu izbutește decât să ducă misterul ceva mai departe; dacă reușește un nou adevăr, ei bine, acesta e prețul anunțării unei probleme și mai complicate (încât s-ar putea spune că știința nu face decât să mărească ignoranța noastră - adică, să ne facă să ne dăm seama cât suntem de ignoranți. Pentru un adevăr câștigat, prin știință, în schimb mi se dezvăluie perspectiva unui complex întreg de mistere - fără ca să fie vorba de misterul potențial, al lui Blaga, care e, într-un fel, luminos, revelant și odihnitor, fiindcă e un popas). De ex.: s-a descoperit atomul; dar, după aceea, au venit electronul, protonul și mai știu eu ce.

Omul e suspendat între două infinituri, vorba lui Pascal. N-o să terminăm niciodată cu analiza atomului; n-o să ajungem la elemente simple, la prime principii, din contră, știința complică mereu; or, acest punct de vedere e contra nostalgiei cunoașterii umane (care avea esențialul, absolutul), de aceea nu știința, ci filozofia poate să ne dea satisfacție.

E adevărat că această continuă goană după adevăr e foarte valoroasă (fiindcă satisface instinctul vânătoarei din om și fiindcă cineva a spus că nu adevărul importă, ci căutarea lui). Da, dar cu o condiție: să crezi că vei ajunge odată să descoperi adevărul complet, esențial. Ce se întâmplă când vezi că lucrurile se înnămolesc și că te înfunzi cu fiecare adevăr descoperit - într-o complicație din ce în ce mai mare și mai fără soluție ultimă? Un vânător n-ar mai vâna cu plăcere dacă ar ști că nu va prinde nimic, chiar dacă acest rezultat se întâmplă de fapt.

Desigur, un om de știință care e numai om de știință nu-și pune aceste probleme și crede, ingenuu mereu, că va prinde adevărul esențial. Dar acest om de știință, care nu e deloc filozof, e, de fapt, un limitat, un infirm. Înainte de a fi om de știință, sun-

tem, pur şi simplu, oameni, şi, ca atare, ne chinuie nostalgia de a cunoaşte totalul, absolutul, ultimele principii;

4) încă şi mai grav: raţiunea ştiinţifică, de îndată ce o treci la limită, duce la contradicţii şi absurdităţi, şi la disoluţie mintală. Să iau ca exemple cele mai sigure ştiinţe: logica şi matematica şi să arăt (vezi cum şi Nae Ionescu spunea într-un curs că e o legătură între logică şi disoluţie; vezi în vol. III tipărit de Noica, Vulcănescu[1], ori în foile – cele 4 prelegeri – de la Georgescu; vezi şi în Kant).

Deci, numai filozofia poate da cunoaşterea esenţială, care să ajungă la popasuri definitive, care să sature sufletul. Ştiinţa e ca un aliment savant şi frumos, dar care e numai balast pentru stomac: stâmpără foamea pentru moment, dar nu satură (ori ca zaharina); ori ca erzaţ.

Ştiinţa e sigură, dar plăteşte scump acest fapt: cu iluzionism, cu amăgire; pe când filozofia e nesigură, dar satură sufletul (A. France n-are dreptate: filozofia nu e un roman mai rău decât celelalte romane, ci e cel mai bun, mai nobil roman de idei, o patetică epică abstractă).

Filozofia e adevărată cunoaştere, adevăratul tip de cunoaştere specific omului. Ştiinţă, într-un fel, au şi animalele (şi ele sunt... *homo faber*[2]), dar filozofie are numai omul. Cine nu e filozof nu e om (şi religia e şi ea o filozofie) – deci, noua definiţie a omului: omul e un animal capabil de filozofie, în măsura în care simte nevoia filozofiei şi o caută.

Unde mai pui că ştiinţa are şi alt rău: duce la tehnică, iar aceasta se pune în serviciul răului: omenirea va muri din cauza tehnicei; dacă despoţii asiatici ar fi avut tehnica, ar fi distrus popoare încă de atunci.

Filozofia însă nu duce la tehnică, ci priveşte spiritul şi e dezinteresată. E adevărat că sunt şi filozofii rele, imperialiste, satanice.

1945

*Cunoaşterea parcelară*

Orice ştiinţă e pseudoştiinţă

Vezi ce ieftin şi pe deasupra au explicat psihologii naşterea inteligenţei sau conştiinţei la om: 1) conştiinţa – inteligenţa ar fi o urmare a... mâinii drepte; 2) ori a poziţiei verticale a omului (dar întrebarea e tocmai: de ce s-a ridicat omul în picioare? şi nu sunt





şi alte animale cari privesc înainte? Păsările, de exemplu); 3) alţii au spus că mediul social uman e foarte complicat şi, deci, pentru acomodare, e nevoie de multă inteligenţă (dar întrebarea e tocmai: de ce e foarte complicat?)

Toate acestea sunt explicări ce nu explică nimic, fiindcă presupun existent ceea ce vor să dovedească; adică [sunt] *petitio principii*. Oare însuşi tipul explicaţiei ştiinţifice ca atare nu e o *petitio principii* (evrika: să studiez această temă şi s-o dezvolt!).

Deci, ştiinţa ca atare e pseudoştiinţă – pseudo-cunoaştere. E precisă, dar e pe deasupra şi înşelătoare.

Pe când filozofia e neprecisă, dar esenţială.

Să studiez pe Poincaré, *La valeur de la science* etc.

Adevărul este că nu se poate explica naşterea conştiinţei – inteligenţei, moralului etc., fiindcă omul e om de la început, e născut cu tendinţe contrarii[3].

Iunie 1946

Tragicul cunoaşterii constă într-o întreită inadecuare:

1) întâi, fiindcă omul are o inteligenţă pentru lucruri practice – dar mai mult decât îi trebuie pentru nevoile lui practice (asta e chiar şi la unele animale). Prisosul de inteligenţă care îi rămâne îi dă plictiseală, nelinişte, nevoie de cunoaştere în plus... Asta e prima inadecuare;

2) omul are inteligenţă de *homo faber* şi totuşi, concepe absolutul (după cum, în altă ordine de idei, concepe perfecţiunea, eternitatea, el, care e imperfect şi trecător! Aici e măreţia şi mizeria omului! Animalele sunt perfecte, dar ele nu concep perfecţiunea: e invers), inteligibilul suprapractic, supraraţional. Asta ea doua inadecuare;

3) omul se apucă să cerceteze, să cunoască absolutul, dar cu inteligenţă de *homo faber* (asta e ca şi când ai căuta să vezi cu urechea – ori invers!) (Blaga ar spune că tocmai aşa se salvează creaţia umană: având idee de absolut, dar necunoscându-l şi plăsmuindu-l...)

Asta e a treia inadecuare.

Iată cu câte inadecuări are să lupte mintea omului în căutarea adevărului absolut.

E adevărat, sunt şi cazuri când oamenii se conving că pot să cunoască adevărul (de exemplu, marii filozofi, cari au construit sisteme de metafizică); în acest caz, tragicul pleacă de la ei ori nu

mai este; de asemenea, la realiştii naivi, la „paradisiaci" nu există tragicul cunoaşterii.

Întrebare: de vreme ce omul poate să aibă idee că există un absolut (deşi are inteligenţă de *homo faber*), asta nu poate să însemne că totuşi omul are şi o cunoaştere mai presus de aceea de *homo faber*. Şi nu e nici o mare speranţă? Pot spune: am idee de absolut, deci acesta există? Dar pot spune: îl pot şi cunoaşte? Ori e în noi şi ceva peste inteligenţa de *homo faber* – ori însăşi inteligenţa aceasta de tip raţional se poate dilata de asemenea, astfel încât să cunoască absolutul sau ceva din el?

9 ianuar 1949

De ce omul poate cunoaşte ceva din Absolut?

În măsura în care omul are în el ceva metafizic poate cunoaşte Absolutul; şi îl poate cunoaşte direct, supraraţional.

Prin raţiune omul cunoaşte realitatea indirect şi de acea, trecând prin structura raţiunii, realitatea devine fenomen. Dar şi raţiunea a fost pusă în om tot de către factorul metafizic – deci, ceea ce creează ea în cunoaştere nu e pură iluzie (cu condiţia de a fi sănătoasă. Şi cred că nu e greu să ştim când e raţiunea sănătoasă şi când nu).

30 septembrie 1949

*Teoria cunoaşterii*

Principiul izomorfismului în Biblie (trebuie să ai asemănare de fond cu Absolutul, pentru a putea cunoaşte).

*Ioan* 8, 42-46[4];

Vezi şi *Ioan* 7, 17[5] (trebuie să vrei întâi, să crezi pentru a putea cunoaşte).

Ioan 14, 17[6]: apostaţii cunosc duhul adevărului, fiindcă acesta e în ei, deci ei se aseamănă cu el.

Ianuar 1950

*Teoria cunoaşterii*
*Izomerismul gnoseologic*

*I Ioan* 5, 20[7]: deci, noi cunoaştem Absolutul fiindcă suntem în Iisus Hristos, care e Absolutul: aceasta e revoluţia spirituală pe care a făcut-o Mântuitorul: ne-a ajutat să ne pătrundem de El,





adică de un principiu absolut – şi prin asta să cunoaştem Absolutul (care e Dumnezeu).

Aşadar, Iisus Hristos restabileşte putinţa cunoaşterii umane, a cunoaşterii Absolutului, valorificând ceea ce e absolut în noi.

Interesant izomerism!

Mai 1950

*Revelaţionismul gândirii*

Pavel, *Romani*, tot capitolul 11[8]. Aici Pavel înţelege cum se face că evreii au fost blestemaţi să nu primească pe Mântuitorul: pentru ca astfel să se mântuie lumea (şi, la urmă, şi ei). Pavel înţelege aceasta printr-o mare şi treptată intuiţie de lumină, printr-o revelaţie, care îi dă ceva din adevăr, îi ridică puţin, dar mirat, vălul de pe realitate şi ceea ce vede e un spectacol impresionant, atât de impresionant, încât exclamă involuntar: „o, adâncul bogăţiei şi al înţelepciunii şi al ştiinţei lui Dumnezeu! Cât sunt de nepătrunse judecăţile lui şi de negăsit urma căilor lui!" (acelaşi capitol, versetul 33).

Pavel are deci revelarea adevărului, nu printr-o revelaţie în sens teologic (adică cu teofanie, ori în vis, ori apărându-i o cruce etc.: în acest fel, Pavel n-a avut decât câteva revelaţii), ci în sensul în care noi susţinem că orice gândire are caracter de revelaţie; adică dă ceva din adevăr, dă ceva valabil, dar nu tot adevărul. Revelaţia în sens teologic e numai o formă, un caz (cel mai specific, e adevărat) al revelaţionismului gândirii (să dezvolt). Pavel, în capitolul de mai sus (să-l analizez într-un paragraf, în sensul de mai sus) este el însuşi extaziat de ceea ce îi descoperă revelaţionismul în general al gândirii şi de aceea are frumoasa exclamaţie de mai sus, care aminteşte, dar mult mai vast şi mai luminos, şi mai formal, de bucuria lui Arhimede, când a strigat „evrika!" şi a lui Newton când a descoperit atracţia universală. După noi însă, nu numai revelaţia teologică, nu numai intuiţia, ci şi raţiunea şi orice cunoaştere ca atare are caracter revoluţionar.

1950

*Revelaţionismul cunoaşterii*

Cunoaşterea legitimă e mai mult decât adevărată, adică are mai mare valoare pentru om decât cunoaşterea adevărată.

Legitimism filozofic: el e un sistem magic de oglinzi ontologice. Aşa cum, atunci când eşti într-o cameră întunecată şi cu pereţii de oglinzi ai iluzia infinitului şi a libertăţii.

Plan:

§ 1: *Solipsism şi depăşirea solipsismului; drama cunoaşterii;*

§ 2: *Marea opţiune;*

§ 3: *Legitimism filozofic* (adică, mai întâi, să tindem către „adevăruri" sau idei legitime, ca mai sus);

§ 4: *Realism şi verism* (idei cari ne leagă de realitate. Ca în pragmatism? 1964);

§ 5: *Izomerism ontologic;*

§ 6: *Adecuare ontologică* (adică: încercarea ca între ideile noastre şi sensurile realităţii să fie o adecuare obiectivă? 1964);

§ 7: *Revelaţionismul cunoaşterii* (adică: între ideile noastre şi obiectele sau sensurile realităţii nu e o adecuare perfectă, ci numai unele corespondenţe ori reflexe, cari ne dau nu imaginea pozitivă şi completă a realului, ci efulgurarea ei, sensul de ansamblu, simbolurile ei, cu un cuvânt: revelarea ei, ca în religie şi dogme? 1964);

§ 8: *Pietate şi cunoaştere* (acest revelaţionism al gândirii, care, în fond, e un mare realism, nu e însă cu putinţă decât sub condiţia pietăţii ontologice. Luciferismul obstrucţionează cunoaşterea; cine l-a inventata făcut actul cel funest).

Iunie 1952

*Revelaţionismul gândirii*

Cunoaşterea Absolutului fiind, în esenţă, o revelaţie, înseamnă că evidenţa din elasticitatea logică nu poate fi criteriul adevărului ultim (ci numai al micilor adevăruri ştiinţifice).

Deci, contra criteriului descartes-ian al adevărului (vezi p. 295 şi în jur din: *Les méfaits des intellectuels*, de Ed. Berth, 1914).

Să fac aici procesul lui Descartes (vezi şi Maritain, vezi Nae Ionescu[9]), al raţionalismului şi intuiţionismului. Dar să arăt şi valoarea raţiunii – păstrată în limitele ei. Mai mult: luată în ansamblu, raţiunea sau ştiinţa prilejuieşte tot un fior metafizic, deci un revelaţionism („natural", cum ar spune teologia creştină).

Să arăt dreptul misticei (vezi şi p. 345 din *La mystique et la raison*, de Émile Colas).





25 ianuarie 1953

*Revelaţionismul cunoaşterii*
*Pragmatism şi intuiţionism*

Realism şi verism:

Dar, dacă formele cunoaşterii noastre reuşesc să ne lege de realitate (aceasta n-o tăgăduiau nici scepticii – afară de iluzioniştii absoluţi), aceasta înseamnă ceva foarte puţin, chiar pentru cunoaşterea ca atare, în sine, şi care n-a fost observat: cunoaşterea noastră, tot trăind în vecinătatea realităţilor de cari ne leagă, „voazinând", am zice, între formele vii ale realului, trăind din zumzetul simfonic al direcţiilor de forţă şi configuraţiilor realităţii, nu se poate să nu se pătrundă până la un punct de forma şi sensul acestei realităţi, ca o haină mult purtată, care ia forma trupului, ba păstrează chiar, un timp, căldura acestuia.

Şi iată cum, chiar dacă cunoaşterea, iniţial vorbind, nu e veristă, ci numai realistă, dar ajunge cu timpul, *à force d'être réalité*[10], să fie puţin şi veristă, fiindcă se pătrunde de realitate (nu zic că se mulează după ea – căci asta a mai spus-o un francez, mi se pare), ori are ceva din fiorul realităţii: tot trăind în preajma realităţii şi făcând legătura cu ea, ajunge s-o adulmece oarecum şi să aibă intuiţii despre sensul şi natura realităţii în sine. Şi iată cum, din pragmatismul cunoaşterii, se naşte intuiţionismul ei (în sens bergsonian: adică intuiţia ne dă Absolutul): e semnificativ că, după pragmatism şi imediat după el, a venit, în istoria filozofiei, intuiţionismul lui Bergson. La unii istorici, mi se pare că fac din pragmatism şi intuiţionism o singură şcoală filozofică; să analizez şi să expun pe James, Schiller, Bergson...

Gândirea nu leagă de realitate: acesta e un fapt. Eu nu spun că nu leagă de realitate fiindcă e adevărată (cum obiectează adversarii pragmatismului), ci chiar admiţând teza pragmatistă că gândirea ne leagă de realitate, deci e adevărată, ajung la concluzia că, în cele din urmă, gândirea devine adevărată ori mai bine zis ajunge să poată mirosi în chip dezinteresat (nu pragmatic) realitatea, să aibă sentimentul, fiorul (cum e la marii oameni de acţiune; să dezvolt), să aibă intuiţii teoretice despre realitate; să arăt că intuiţionismul este fiul legitim al pragmatismului.

26 ianuarie 1953

*Revelaționismul gândirii*
*Pragmatism și intuiționism*

Realism și verism:

Formele și imaginile gândirii noastre ne leagă de realitate și astfel intuițiile noastre, trăind în vecinătatea realului, pot să aibă un fel de presentiment al Absolutului.

Nu vrem să spunem că gândirea noastră rațională se mulează din ce în ce mai mult pe realitate, încât să ajungă abilă să dea o realitate în sine (Fouillée zice asta?) – deși poate e ceva adevărat și în asta –, căci ideile abstracte, spiritul rațional nu se îndepărtează de realitate: vezi teza lui Klages (p. 148-149 din *Psihologia* lui Brucăr). Cei mai apropiați de realitate sunt poate oamenii de acțiune și de instinct, cari trăiesc cu toată ființa lor în valul realității, fără a fi artificializați de rațiune. Copiii, primitivii... erau și sunt invadați de realitate. Ceea ce observă însă alde Klages e că, în preajma acestor imagini „pelasgice", trăiește un spirit metafizic, în orice caz, ontologic, care poate avea acces până la Absolut, așa încât să-i prindă ceva din sensul lui și din trupul lui aerian, frământat din taine concentrate (vezi cum James găsea că primitivii au ceva din intuiția metafizică a peisagiului; vezi în: *Aux Etudiants*).

Așa că totul e cum să ne întoarcem la avantagiile înțelegerii directe, ontologice, a „pelasgilor", dar păstrând „spiritul". Căci spiritul nu e atât raționalul abstract și artificial, la care se gândește Klages, ci un supra-rațional, care trebuie să cuprindă în el, într-o sinteză superioară, atât intuiția mistică, cât și rațiunea, cât și sub-raționalul (senzația, imaginea).

Martie 1953

*Revelaționismul gândirii*

Optăm pentru realitatea lumii externe.

E adevărat, majoritatea filozofilor – și cei mai mari – au această părere, dar nu pentru motivul acesta facem noi opțiunea de mai sus (el e un motiv serios, dar care vine pe urmă – ca să sprijine și să dea atmos[feră], după ce noi am făcut opțiunea.

Căci a te baza în această problemă pe principiul autorității (*magister dixit*[11]) e a comite o greșeală de *petitio principii*. În alte probleme, principiul autorității e valabil (de ex.: în matematici,





medicină, politică, teologie etc.), dar nu aici – căci aici în discuție e tocmai faptul dacă există o lume exterioară, deci dacă există alți filozofi, dacă există gânditori în afară de tine.

Aceeași greșeală de *petitio principii* o fac și cei ce dau, de ex., lui Kant o interpretare biologică ori sociologică, ori lingvistică etc., spunând că aprioricul ne este dat prin ereditatea biologică (Schopenhauer; Maiorescu susținea asta; să verific), ori că e creat de societate (Durckheim), ori de limbă (Herder). Dar, vorbind astfel, noi admitem că există o lume externă, un non-eu (specia biologică, societatea, limba...) – adică tocmai ceea ce era de dovedit: se face o greșeală de *petitio principii.*

Martie 1953

*Revelaționismul gândirii: Marea opțiune*
*Șantajul gândirii*

Gândirea zice: numai eu am căderea să cunosc realitatea, Absolutul, dau eu nu pot să dau o cunoaștere decât a relativului, a fenomenului. Numai eu (gândirea) sunt chemată să dau cunoașterea, dar eu nu pot să dau cunoașterea Absolutului (astfel se ajunge la recomandarea poziției pozitivismului).

Găsesc că acesta e un șantaj din partea gândirii! Oare n-avem dreptul să trecem peste ea, peste prerogativele ei – și să optăm noi pentru un sens al realității și, în primul rând, pentru realitatea lumii exterioare?

Iulie 1953

*Revelaționismul cunoașterii*

Plan

1) *Drama cunoașterii* (să o pun la capitolul precedent?).

2) *Realism și verism.*

3) *Marea opțiune* (dar există o realitate? E cea mai mare problemă din filozofia teoretică. Să arăt că e insolubilă și că marii filozofi – vezi, de ex., *cogito ergo sum*, al lui Descartes – s-au autosugestionat când au crezut că au rezolvat-o. Noi o rezolvăm pe bază de postulat).

4) Permearea formelor cunoașterii umane de către formele și structura realității – sau *inducția gnosică*; adică: tot făcând legătura cu realitatea, tot ținând aproape de realitate (s-ar zice: trăind în societatea realului), formele umane se pătrund de ea, devin

asemenea ei. E un fel de inducție (ca în fizică: trăind în apropiere de ceva, ia ceva de la acesta, ca în inducția electrică). Noi nu admitem teza pragmatistă (după care adevărul e un derivat și devine adevăr; fiindcă o idee e utilă, de aceea capătă rang de adevăr) și nici nu ne prevalăm de argumentul că, fiindcă ideile noastre sunt adevărate, de aceea fac legătura cu realitatea (deși e ceva serios aici; dacă ideile noastre ar aparține structurii altei lumi, ele nu ar mai putea să ne lege de lumea aceasta). Ci susținem că ideile noastre, întru cât trăiesc în mijlocul freamătului realității, nu se poate să nu se pătrundă de această realitate, să nu prindă ecouri de la ea.

Dar nu mă prevalez nici de ideea lui Fouillée că rațiunea noastră se mulează din ce în ce mai mult pe realitate și cu tendința de a se potrivi perfect cu această realitate.

5) *Ontologismul omului și antropomorfismul realității.*

6) *Izomerismul gnosic*: e mai mult un element de absolut, deci identic cu realul metafizic: prin el putem cunoaște ceva din Absolut.

7) *Filozofia tainei.* Tipul cunoașterii metafizice e taina (care nu e ceva obscur, ci adevărul e mai plin și mai impresionant: ca în religie). Noi avem numai fiorul sau presentimentul adevărului metafizic. În ultima analiză, cunoașterea are deci caracter teologic (taina ca ceva pozitiv, nu ca obscuritate ). Taina e totodată mijloc și rezultat de cunoaștere.

Ianuarie 1954

*Știință și cunoaștere*
*Luciferismul științific*

Știința folosește pe om...

Vezi dictonul: „savoir pour prévoir..., afin de pouvoir“[12].

De aceea, în antichitate (în Egipt, la popoarele primitive), știința era un monopol al unei anume clase; fiindcă atunci se știa foarte bine, mai bine decât astăzi, că știința e putere.

Această putere pe care o dă știința a făcut să se ajungă în sec. al XIX-lea și puțin apoi la luciferismul științific (vezi și „filozofia științifică“); să-i fac psihologia. Dar el n-a rezolvat nimic și a împiedicat și pe alții să știe; să citez din Noul Testament: „ați luat cheia cunoștinței, voi n-ați intrat și nici pe alții nu i-ați lăsat să intre“[13] (să verific).





Știința pozitivă nu e, în fond, decât descriere; și nu e, în fond, decât un cerc vițios, fiindcă: a) cu cât știi mai mult, cu atât vezi că e mai mult de știut; cu atât vezi mai mult că ești ignorant; deci, știința mărește ignoranța ori măcar secția de ignoranță; vezi și opera lui Cusanus: *De docta ignorantia*; b) de îndată ce descoperi ceva, se ridică neapărat altceva care trebuie știut: ai descoperit atomul? Trebuie să știi ce e în el. Ai descoperit electronul? Tot așa. Ș. a. m. d. la infinit, deci știința e o serie infinită – de aceea ea nu satură niciodată.

O fi un adevăr în vorba că prefer să urmăresc adevărul decât să mi se dea odată tot (vezi citată această vorbă într-o carte a lui P. P. N[egulescu], mi se pare *Destinul omenirii*), dar e cel puțin tot atât de adevărat, pentru cine știe să treacă la limită și nu se cantonează în cercetarea faptelor izolate, adică, pentru cine nu e sclavul stupefiantului științei (căci există și o cocaină științifică, care constă în a înlocui realitatea generală cu domeniul fragmentar al științei tale particulare. Pentru omul de știință, universul e numai totalitatea plantelor ori [a] animalelor, ori [a] pietrelor, ori [a] fenomenelor chimice, ori [a] numerelor, ori [a] limbilor, ori [a] istoriei, ori [a] scoarței globului etc.), adică, pentru cine e filozof în chip organic, pentru cine simte nevoia să cunoască Totul ori Absolutul, că e trist lucru să tot cercetezi și să nu ajungi la nimic, ca și când ai da cu lopata un mal căzut și, de îndată ce ai terminat, altul mai mare cade și trebuie să-l dai și pe el...

Evrika: știința e munca lui Sisif. Ea nu satură decât pe cei ce vor să uite, pe cei ce se închid în laborator cu biblioteca, pe cei ce se închid în domeniul particular al unei științe și declară că restul nu există pentru ei; adică, pentru cei ce i-au injectat un fel de stupefiant abstract...

Știința e măsura ori a oamenilor cari sunt limitați de la natură (cum sunt cei mai mulți oameni de știință: să fac psihologia omului de știință; opusul lor e un dr. Bernard Ternier etc.; să fac portretul acestora, tot așa un H. Poincaré, Ostwald...), ori a celor cari vor să se limiteze.

(Și la ei e ceva tragic, în fond: ei au luat un fel de stupefiant spiritual... E tot planta uitării, de care vorbește *Odiseea*, și care, pentru cei mai mulți oameni, e soluția atât în problema practică a fericirii, cât și în problema teoretică a cunoașterii; pentru ei, liniștea nu o capeți decât în măsura în care știi să uiți. Vezi cum îmi spunea o babă din Bacău: nu mai scrie atâta, ieși de te plimbă, uită... Dar, de fapt, eu n-aveam nevoie să uit, fiindcă nu mi se

întâmplase nimic. Eram întristat numai de problema vieții în general – și pentru asta nu voiam să bag capul în nisip, ca struțul, și să uit, așa cum fac oamenii de știință, cari își bagă capul în firele de nisip ale domeniului științelor lor și nu mai vor ori nu mai pot să vadă peisagiul total din afară, spectacolul ontologic, care, în definitiv, e unicul obiect valabil al cunoașterii – și asta înseamnă filozofie!)

Știința e descriere, ea e „altă căciulă", e un clivaj teoretic, la infinit, o problemă rezolvată se desface în alte două ş. a. m. d.

Omul de știință, care crede că știe, e în situația celor criticați de apostolul Pavel, care spune, atât de adânc: de vi se pare că știți ceva, nu știți ce înseamnă în adevăr a ști[14] (să citez exact).

Alta e situația filozofiei: ea dă intuiția despre totalitatea lucrurilor, considerată ca obiect unic, ea dă intuiția despre Absolut, deci ea satură, căci ea nu e o serie la infinit, ea e un fel de pâlnie, care dă ofrandă, plecând de la diversitatea lucrurilor, în adânc, în Absolut, adică până acolo unde ajunge la apa vie a existenței, la esența lucrurilor, din care derivă toate.

Știința cercetează fragmente.

(Deci, în chip poate să rămână la suprafață, la fenomen, fiindcă numai fenomenul se poate fragmenta, Absolutul nu se poate fragmenta. Dacă un om de știință poate avea ceva din fiorul Absolutului – căci Absolutul se pune indirect în Natură: vezi teza mea de la revelaționismul cunoașterii – e fiindcă se ridică deasupra științei lui particulare și, prin faptele și suișurile acestei științe, caută să înțeleagă ce e existența ca atare. De ex., când biologul e interesat de previziunea instinctelor și adună observații, el nu mai e simplu om de știință, ci are o trăire de filozof. Altfel, dacă se tot mulțumește să spună „scopul naturii", „prevederea naturii", „are natura grijă" etc. și nu trage de aici nici o concluzie generală, e un simplu meseriaș științific, un tehnician al cunoașterii, iar nu un filozof.)

Știința cercetează fragmente, de aceea avem științe și nu știința. Sau: știința e plurală, filozofia e singulară. Fiindcă știința dă o serie de adevăruri (fără început și fără sfârșit!), o juxtapunere de noțiuni și de legi, fără a le integra ontologic.

Numai filozofia satură, numai ea dă o intuiție unică și întemeiată în Absolut – adică numai ea cere rațiune suficientă ultimă sau propriu-zisă. Și mai ales religia; de aceea, finalitatea filozofică a religiei; o filozofie care nu face asta a ratat, și-a pierdut rațiunea de a fi – e ca un ochi fără vedere, un ochi care poate fi intact și frumos, dar e orb.





Ianuarie 1954

*Revelaționismul cunoașterii*
*Izomerismul gnosic*

Pe calea sufletului poți ajunge la cunoașterea esenței realității mai mult chiar decât dacă ai pleca de la percepții externe.

Așa a făcut Socrate, care, plecând de la om, a ajuns la cugetul adânc, moral, a cărui analiză a permis lui Platon să ajungă la Idei și cu asta la cel mai mare realism ontologic pe care l-a cunoscut filozofia. De aceea, S. Mehedinți n-are dreptate când zice: „Când fizicienii elini, începând cu Thales, căutau capătul firului, cercând să explice geneza Universului prin vreunul din cele patru elemente (apă, aer, pământ, foc), ei erau mult mai aproape de intuiția naturii decât Socrate, care sărise tocmai la capătul celălalt al firului, adică la fenomenul sufletului".

Intuiția internă e mai metafizică decât cea externă (dar ideal e ca rezultatul lor să coincidă). Intuiția externă ne lămurește mai bine în ceea ce privește natura epidermică, iar nu cea ontologică.

Martie 1954

*Revelaționismul gândirii*

1) Verism și realism

Realismul, la care mă refer aici, are foarte mare importanță, fiindcă, chiar dacă ideile noastre nu sunt „adevărate", dar ne leagă de realitate. Prin aceasta, prin acest realism ontologic, noi suntem încadrați în realitate, participăm la sensurile și scopul realității. Mare lucru! Prin aceasta, noi nu avem ceva iluzoriu și bastard în realitate, ci avem un rost adânc și legitim, o încadrare organică, chiar dacă nu știm cari sunt sensurile [ori] scopul realității.

Mare lucru! Mare compensație! Mare mângâiere!

2) Dar putem spera în ceva mai mult? Putem dovedi că ideile noastre sunt nu numai „realiste", dar și veriste? Să discut asta în paragraful II (unde vorbesc și despre pragmatism).

Definiția: înțelegem prin adevăr nu ce înțelege Kant (cunoștința în cadrul rațiunii fenomenale) ori Schiller (pragmatistul, v. umanismul lui Schiller), ci prin adevăr înțelegem: reprezentarea sau formularea care cuprinde ceva din sensul realității în sine, ceva din sensul Absolutului.

*Revelaţionismul gândirii*
*Marea opţiune*

Mai 1954

E adevărat că raţionamentul strict logic nu ne poate da certitudinea existenţei unei lumi externe – cel mult, ideea probabilităţii existenţei unei astfel de lumi.

Dar nu există numai raţionamentul logic! Mai avem şi altă cunoaştere, poate tot atât de valabilă, chiar din punct de vedere strict teoretic. Vom vedea asta în alt capitol (mai încolo). Acum spunem însă atât: omul care nu e bolnav (deci, contra unei vechi idei a mea, că atunci când eşti devitalizat judeci obiectiv. Fals! Fiindcă atunci fiinţa ta întreagă nu mai e obiectivă. Important!) are intuiţia de ansamblu a realităţii lumii, o intuiţie ontologică, care ne dă „sentimentul" că lumea (externă: şi noi în ea, şi ea în noi) există.

Aşa că s-ar putea ca „marea noastră opţiune" să nu fie o pură opţiune, ci să aibă şi o bază strict gnosică. Pentru asta, trebuie să renunţăm la monopolul gnosic al raţiunii logice. Cu ce drept a pus ea stăpânire pe cunoaşterea filozofică? Ei i se aplică vorbele din Evanghelie: „a luat cheia cunoştinţei, pe alţii a împiedicat să intre şi nici ea nu poate să intre" (să citez exact).

(Filozofia însăşi s-ar putea defini ca fiind cunoaşterea realităţii totale, ce se bazează pe funcţia gnosică integrală a omului; spre deosebire de ştiinţă, care se bazează numai pe raţiune, şi de religie, care se bazează pe o revelaţie; interesant! Să dau aceste trei definiţii, bazate nu pe obiect, ci pe modul prin care cunoaştem.)

Dar, pentru o supremă „obiectivitate", noi presupunem că n-am avea nici un mijloc strict teoretic de a conchide la realitatea lumii externe. Ei bine, în acest caz, recurgem la tema cu „marea opţiune".

*Ştiinţă şi cunoaştere*
*Ştiinţă şi Wissenschaft*

Februarie 1955

Nu există ştiinţă, ci ştiinţe. Se zice: ştiinţa, *la science*, germanii spun chiar: *Wissenschaft* (parcă ar exista o disciplină cu acest nume), dar acesta e numai un fel de a vorbi, pentru a desemna totalitatea cunoştinţelor ştiinţifice şi spiritul de a cerceta lucrurile în chip ştiinţific.





*Ştiinţă şi cunoaştere*

April 1955

Noi avem nevoie de o cunoaştere terminată, iar nu de una care se formează (se dezvoltă) la infinit.

1) E caracteristica ştiinţei ca să se dezvolte la infinit. Dar omul nu e infinit, ci finit (cel puţin în sensul că experienţa noastră pe lume e într-un timp finit, fiindcă, altfel, sufletul e infinit), deci ştiinţa nu e adecuată în raport cu omul. Numai dacă şi omul ar fi infinit (deci, ar coincide cu putinţa de dezvoltare a ştiinţei), ştiinţa ar putea eventual să-l mulţumească pe om – să zicem (fiindcă se poate obiecta că ştiinţa rămâne la suprafaţă, chiar în timpul infinit). Dar, chiar dacă n-ar rămâne la suprafaţă, ea nu poate mulţumi, fiindcă e o inadecuare între infinitatea dezvoltării ştiinţei şi finitatea noastră.

2) Altceva: pe măsură ce ştiinţa descoperă ceva, problemele nerezolvate se înmulţesc: e un fel de clivaj sau de evantai: mânerul evantaiului e descoperirea recentă şi problemele pe cari le deschide această descoperire sunt necunoscute (e semicircumferinţa evantaiului). Vorba lui Blaga: o lumânare în întuneric face să crească întunericul din jur. Pentru puţina lumină pe care o capeţi, întunericul se măreşte de multe ori mai mult.

3) Dar mai e un neajuns: dacă e specificul ştiinţei să se dezvolte la infinit, adică să se apropie de adevăr într-un timp infinit (vezi: Alexandrov, *Materialismul dialectic*), atunci ceea ce ştim noi astăzi reprezintă, ca putere de adevăr, ceva care s-ar putea însemna cu 1/8. Dar 1/8 = 0.

Deci, noi n-avem ce face cu o cunoaştere care merge la infinit; aceasta ne oboseşte, ne demoralizează şi până la urmă acest fel de cunoaştere se dovedeşte a fi vană.

Nouă ne trebuie o cunoaştere esenţială, absolută, care să ne odihnească şi care, fiind împlinită, să ne dea şi nouă putinţa să ne împlinim ca oameni, să fim în adevăr culţi şi să ne ocupăm de trăirea vieţii şi mai ales de mântuirea sufletului.

Dar, se va zice: nu adevărul îi trebuie omului, ci căutarea adevărului (vezi citat în: P. P. Negulescu, *Destinul omenirii*). E mult adevăr aici – deşi se exagerează. Iată soluţia: omului îi trebuie şi căutarea adevărului (căci omul e vânător ori e... imperialist, ori vrea să fie creator, iar găsirea adevărului e şi ea o creaţie. În orice caz, epoca modernă prea face caz de căutarea adevărului şi nu de posedarea lui: prometeism! E aici o deformare a omului

modern. Omul patriarhal ori omul creştin se caracterizau mai mult prin posedarea şi gustarea adevărului decât prin căutarea lui. Tot aşa erau şi înţelepţii antici. Important: e aici o idee de urmărit. Clasificarea oamenilor şi epocilor istorice după cum se caracterizează prin căutarea adevărului ori prin posedarea lui. De aici, două stiluri cu totul diferite de viaţă, de cultură. Cel ce caută adevărul ca principiu, adică nu atât pentru a găsi adevărul, ci pentru sportul în sine de a-l căuta, e un tip neliniştit şi cele mai adesea prezumţios, fără armonie. Pe când omul care posedă adevărul e un tip liniştit, armonios şi care se realizează pe plan spiritual. Cultura patriarhală şi azi ţăranul se caracterizează prin posedarea adevărului, iar nu prin căutarea lui), dar îi trebuie şi posedarea lui (fără să-l mai caute. Deci, omul are nevoie şi să caute adevărul, şi să nu-l caute).

Şi atunci, soluţia, e ca, în ceea ce priveşte domeniul spiritual (metafizica, morala...), omul să posede adevărul o dată pentru totdeauna, iar în ceea ce priveşte ştiinţa, el să caute mereu adevărul. Religia îi dă adevărul definitiv (desigur însă, şi în domeniul spiritual omul înţelege din ce în ce mai bine – deci şi aici el descoperă mereu, dacă vrea, dar pe aceeaşi bază); deci, omul trebuie să-şi posede adevărul, dar şi să-l caute mereu – şi asta se obţine prin tipul religios de cunoaştere şi prin tipul ştiinţific (două tipuri total diferite ca sens şi structură; iar nu cum cred comuniştii ori „ştiinţificii").

La cele trei puncte de mai sus se mai adaugă unul, foarte important: ştiinţa dezvoltându-se la infinit, acumulează atâtea cunoştinţe, încât apare specializarea, deci oamenii nu mai pot fi culţi (fiindcă nimeni nu mai poate să ştie tot). Şi atunci, e nevoie de filozofie şi religie, ca un tip adăugat de cunoaştere şi supraordonat.

31 octombrie 1955

*Ştiinţă şi cunoaştere*
*Sistematizarea în ştiinţă*

Se zice că ştiinţa e cunoaşterea sistematizată şi verificată. Dar:

1) ori cunoaştere e sistematizată! Chiar şi o simplă judecată. De ex.: „calul e patruped" e o sistematizare, fiindcă se fac 2 clase,





2 sfere şi se stabilesc raporturile între ele. Cunoaşterea ca atare e un proces de sistematizare;

2) şi cunoaşterea „empirică" (la care se uită de sus cunoaşterea „raţională") avea, în lumea ei de odinioară, o sistematizare; de ex.: în jurul sărbătorilor ori al principalelor momente economice (când trebuia să iasă la arat, semănat, cules etc.), ori pur şi simplu în jurul intereselor sufleteşti, deşi interesate ori tot economice (de ex.: interesul pentru basm crea o sistematizare mitologică a ideilor, apoi interesul ontologic crea o sistematizare cosmogonică etc. Dar ce să mai zicem de sistematizarea în jurul religiei, ori în jurul jocurilor, la copii, ori în jurul naşterii omului, a botezului, a nunţii etc., ori în jurul medicinii populare etc., etc.).

Sistematizarea empirică era mai puţin logică, dar era mai organică („ca relaţia obiectelor de învăţământ", după care umblă pedagogii, e făcută în chip minunat de strămoşii noştri! Ei nici nu împărtăşeau cunoştinţele în obiecte, adică în staule artificiale);

3) nici cunoaşterea ştiinţifică raţională n-are o sistematizare fără greş şi definitivă. De ex.: sistemul lui Linné[15] era bun, dar n-a rămas.

Concluzie: deci, a fi sistematic nu e un atribut esenţial al ştiinţei, ci ea aparţine cunoaşterii ca atare (mai mult: sistematizare există şi în filozofie, religie, ba chiar şi în artă, de ex.: în literatură, muzică; în muzică senzaţiile-intuiţiile sunt sistematizate pentru a da o idee-sentiment de ansamblu; să dezvolt această paranteză şi să o pun mai sus, înainte de concluzie?).

Octombrie 1955

*Revelaţionismul gândirii*

Gândirea noastră nu e pur iluzorie, pentru că:

1) produsul gândirii noastre e dat de doi factori: formele-categoriile minţii şi realitatea însăşi. Kant însuşi recunoaşte aceasta (vezi cuvintele lui celebre: formele fără realitatea externă sunt goale, iar realitatea fără forme e oarbă). Dar, dacă am admite că formele-utopiile minţii sunt iluzorii – dar realitatea nu e! Deci, cel puţin unul din factorii sintezei cunoaşterii e real, ceea ce face ca şi sinteza să aibă ceva real;

2) dar, să venim acum la formele-categoriile minţii. Oare acestea pot fi pur iluzorii? Ele sunt umane, au devenit umane, au căpătat deci un specific, ceea ce face ca ceea ce trece prin ele să se coloreze cu acest specific. Foarte bine! Dar, ne întrebăm: aceste

forme-categorii de unde au venit? Din vânt? Din alte planete? Din nimic? Nu! Ele au fost create tot de realitatea generală. Şi atunci, trebuie să aibă măcar ceva din structura şi sensul ei.

Dar putem spune mai mult: dacă formele-categoriile minţii noastre ar fi venit din vânt, alte planete etc., tot din realitatea generală ar fi venit. Deci se impune această concluzie stranie: pentru ca formele-categoriile minţii noastre să fie pur iluzorii, ar trebui ca ele să se fi născut din afara realităţii generale, adică din nimic (căci nu există ceva în afara realităţii generale). E straniu, dar aşa e numai în cazul când formele-categoriile minţii noastre s-ar fi născut din nimic, numai atunci ele ar fi putut fi iluzorii. Dar e absurd ca ceva sa se poată naşte din nimic!

Partizanii iluzionismului absolut sunt deci partizanii naşterii din nimic, partizanii neantului; ei nu-şi dau seama de asta, dar le-o spunem noi.

Iunie 1956

*Ştiinţă şi cunoaştere*

1) Ştiinţa e cunoaşterea relaţionistă a fenomenelor.

2) Ştiinţa e cunoaşterea fenomenelor *en tant que phénomènes*[16].

3) Ştiinţa e cunoaşterea care absolutizează fenomenele (în sensul în care James zice că sufletul e o colecţie de stări sufleteşti; adică în sens metodologic, nu metafizic).

4) Ştiinţa e cunoaşterea plurală a fenomenelor. Nu există unicul pentru ştiinţă, ci numai multiplicitatea, multiplul. Filozofia se ocupă cu unul, unicul, ştiinţa se ocupă cu pluralul.

Deci, nu numai că ştiinţa nu face filozofie, dar ea este a-filozofică prin ea însăşi şi numai în măsura în care e a-filozofică e ştiinţă.

Ştiinţa nu cunoaşte decât treptele scării, dar nu scara. În momentul când gândeşte asupra scării nu mai este ştiinţă, ci începe să facă filozofie.

De aceea, un spirit filozofic se înăbuşă din ce în ce făcând ştiinţă: simte că e prizonier. Cu cât se încarcă cu mai multă ştiinţă, cu atât simte că se înăbuşă, că e prizonier – şi vrea să evadeze. Atunci simte că mai e şi alt tip de cunoaştere.





Iulie 1956

*Revelaţionismul gândirii*

Spaţiul se referă la fenomen; timpul, la subiectivitatea noastră. De aceea timpul e mai intim pentru noi. Şi totuşi, putem anula timpul, dar nu putem anula spaţiul. Nu ne putem închipui o lume fără spaţiu, dar ne putem închipui o lume în care timpul a stat pe loc ori a fost suspendat („o, temps, suspends ton vol!“[17]).

Ce înseamnă aceasta? Să dezvolt. Să dezvolt acestea la *Revelaţionismul gândirii* ori să introduc un capitol nou, după *Dualitatea cunoaşterii* şi înainte de *Maximum filozofic*, în care să arăt cari idei şi forme sunt absolut adevărate şi cari sunt „iluzii“, ori cari sunt incerţe (vezi şi Locke).

Evrika! De aici pot scoate un argument colosal de însemnat: dacă nu ne putem închipui o lume fără spaţiu, înseamnă că noi credem organic în obiectivitatea lumii (căci spaţiul e ceva obiectiv); adică, fiinţa noastră are înscrisă în însăşi structura ei gnosică ori de orientare intuiţia *sine qua non* că există o lume externă. Foarte important; să dezvolt puternic; asta verifică postulatul nostru, din capitolul despre *Revelaţionismul gândirii* cum că există o lume externă.

August 1956

*Revelaţionismul cunoaşterii*
*Similia similibus cognoscitur*[18]

În paragraful *Izomerismul gnoseologic* să arăt că principiul izomerismului vine de la sine: el rezultă din ontologismul omului; de aceea, acest paragraf urmează, foarte logic, după paragraful *Antropomorfismul realităţii şi ontologismul omului.*

Căci, dacă omul e ontologic, atunci înseamnă că el e, în esenţă, identic cu realitatea sau înseamnă că are o esenţă sau mai multe ca acelea ale realităţii (aici să reiau tema – se pare, a Renaşterii – că omul e microcosm faţă de macrocosmosul exterior, pe larg; să fac aici şi puţină istorie a filozofiei), omul e continuarea realităţii, dar cu ceva specific (continuarea, sublimarea, concentrarea realităţii: mă refer la realitatea oarecum naturală, fiindcă Dumnezeu e mai mult decât omul). Şi omul nu poate cunoaşte realitatea decât în măsura în care o continuă.

Ca şi în medicină (*similia similibus curantur, contraria contrarius curantur*[19]), aici joacă ambele principii: *similia similibus cognoscitur* şi *contraria contrariis cognoscitur*[20].

(Şi în prietenie, şi în amor, şi în muzică, şi în natura societăţii – individualism şi colectivism –, şi în artă în general, şi în toate celea; să dezvolt: aceste două principii, identicul şi contrariul, lucrează împreună şi sunt un secret ontologic, un principiu complex al existenţei.)

Dar mai important e *similia similibus cognoscitur* şi, în orice caz, asupra lui nu s-a atras atenţia (până acum s-a vorbit mai mult de celălalt principiu în cunoaştere, sau, mai bine zis, s-a înţeles sau s-a bănuit, fiindcă formal nu s-a prea vorbit de el). Principiul *contraria contrariis cognoscitur* se aplică, de ex., în opoziţia subiect – obiect (altfel, conştiinţa se confundă într-un fel de supra-extaz şi nu mai e cunoaştere, ori într-un fel de sub-conştiinţă); se aplică în opoziţia dintre noţiuni (delimitarea lor, altfel, ele se confundă şi nu mai e cunoaştere; identitatea noţiunilor: *a* = *a* implică şi deosebirea lor: *a* nu este *b*); se mai aplică, poate, în alte câteva cazuri (să cercetez; vezi şi *Le moi et le monde*); dar cam la atât se reduce rolul lui: esenţa cunoaşterii (mai ales a celei metafizice, ontologice) o dă principiul *similia similibus cognoscitur*.

Noiembrie 1956

*Revelaţionismul gândirii*
*Rămăşagul lui Pascal*

Marea opţiune: noi optăm pentru realitatea existenţei exterioare. Ce avem de pierdut din asta? Nimic. Avem numai de câştigat. Aici se aplică foarte bine rămăşagul lui Pascal – pe care el îl aplica pentru religie. Să o fac. Deci[21], noi nu ne bazăm filozofia şi credinţa pe acest rămăşag.

Noi spunem: admiteţi postulatul existenţei lumii externe? Nu vă obligăm. Dacă nu-l admiteţi, renunţăm să vă mai prezentăm filozofia care urmează; dar, dacă îl admiteţi, atunci sunteţi obligaţi, logic vorbind, să admiteţi filozofia care urmează, pe care o vom clădi.

Fiecare sistem de filozofie are un iraţional (supraraţional) ultim (ori ca punct de plecare, mai bine zis), fără de care nu e cu





putinţă. Pentru noi, acest „iraţional" este postulatul existenţei unei lumi externe. El e, de fapt, un supra-raţional.

Şi trebuie să recunoaştem că, strict logic vorbind, e mai raţional să admiţi că e o lume externă decât că nu e. Şi scepticii (antici?) admiteau că e o lume externă, numai că spuneau că nu o putem cunoaşte. Noi vom dovedi că tocmai aici e absurditatea lor: dacă există o lume externă, noi o putem cunoaşte, e logic să o putem cunoaşte. De aceea, inamicul nostru nu e scepticismul, ci iluzionismul extrem, care se îndoieşte de realitatea lumii externe.

Noiembrie 1956

*Posibilitatea cunoaşterii*

Dacă omul a fost făcut de Dumnezeu – ceea ce e adevărul –, Dumnezeu n-a putut face un om care să fie permanent o fiinţă stupidă ori amăgită, adică o fiinţă care să nu cunoască nimic ori care să se înşele continuu.

Iar dacă omul a fost făcut de natură, atunci natura n-a putut să-l facă din nimic, căci a crea din nimic e privilegiul numai al lui Dumnezeu, ci a trebuit să-l facă cu material şi structură din sine însuşi; dacă natura l-a făcut pe om, a pus în om din al său, iar acest al său trebuie să-şi recunoască părintele, trebuie să recunoască, măcar în parte, punctul de plecare, trebuie să aibă o punte de legătură şi o nostalgie şi o reminiscenţă (aici se aplică deci teoria reminiscenţelor, a lui Platon).

5 decembrie 1956

*Izomerismul cunoaşterii*
(*Revelaţionismul gândirii*; un paragraf: în ce sens orice cunoaştere e o recunoaştere)

Orice cunoaştere e o recunoaştere:

din punct de vedere psihologic: percepţia e încadrarea imaginilor noi într-un complex de imagini vechi;

din punct de vedere logic: înţelegerea e raportarea unei idei noi la un principiu general cunoscut de mai înainte ori o generalizare a unor date parţial cunoscute;

din punct de vedere moral: cunoaşterea semenului constă dintr-o simpatie, care nu e decât o translaţie spre fiinţa lui a unui conţinut de conştiinţă propriu; sau, mai degrabă, e o identificare

a ceea ce este comun la tine şi la el, întru cât e un reflex al realităţii absolute, care trece prin amândoi;

din punct de vedere estetic: înţelegerea e instalarea în sufletul personajului ori în vibraţia de armonie a artei a unor elemente cunoscute din sufletul propriu, lărgite şi îmbogăţite de fiecare dată, dar existente de mai înainte;

din punct de vedere social: cunoaşterea e o actualizare colectivă a unui sens şi a unei nevoi, în care sufletul individual are impresia că nu face decât să se regăsească.

Dar cel mai adevărat că orice cunoaştere e, de fapt, o recunoaştere e în domeniul metafizic. Realitatea ultimă nu poate fi cunoscută decât în ceea ce e mai adânc, mai ultim, în sufletul omului. Platon vorbea de „reminiscenţe", iar, înaintea lui, Socrate se referea la cugetul de fond al omului, care e garanţia şi tezaurul ideilor valabile – şi amândoi aveau dreptate.

Aici, pe scurt, ideea mea a izomerismului gnosic.

Dumnezeu însuşi nu poate fi cunoscut decât cu ceea ce e divin în om. Cunoaşterea e o recunoaştere. Aceasta e o dovadă a complexităţii şi demnităţii omului.

Deci, gândirea noastră e atât de ontologică, încât, cunoscând, ni se pare că recunoaştem – ni se pare că ne regăsim: de aici, bucuria cunoaşterii (Nae Ionescu[22], Termier[23]). Să citez vorbele lui Descartes (vezi în Janet – Séailles, p. 726 jos[24]).

Dacă cunoaşterea umană e un radar, nu înseamnă că suntem idealişti subiectivi, ci că omul este fiinţă ontologică: aşa este şi la Platon, deşi credea în ceea ce am numit „izomerism".

Şi totuşi, în cunoaştere e ceva nou. În ce sens? Intuiţia mistică aduce ceva nou. Chiar silogismul aduce o trăire gnosică nouă: exemplul cu cele două bucăţi de gheaţă care, prin frecare, produc căldură (vezi şi *Logica* lui Maiorescu). Dacă cunoaşterea n-ar aduce ceva nou, nu s-ar mai produce bucuria cunoaşterii, care, pentru unii oameni, e o puternică raţiune de existenţă (aici să pun la contribuţie pe Nae Ionescu; chiar pe Termier, să citez pasagii impresionante din cartea lui, *La joie de connaître*).

E semnificativ că, în limba germană, verbul *erkennen* înseamnă şi „a cunoaşte", şi „a recunoaşte", deşi, pentru „a recunoaşte", această limbă are anume verbul *anerkennen*.

Cunoaşterea umană e un fel de sistem radar, care ne aduce de la lucruri ecourile pe care le producem noi; dar aceste ecouri





aduc şi ceva nou. Ecoul pleacă de la noi, dar aduce ceva din forma sau fiinţa lucrurilor: aici e misterul şi aici e valoarea. Un ecou nu se poate produce decât între doi termeni, fiecare cu individualitatea lui. Faptul senzaţional, care asigură valabilitatea cunoaşterii, e că aceşti doi termeni sunt înrudiţi, într-un fel ori până la un punct: au o comunitate de sens ori de continuitate ontologică. De aceea, cunoaşterea este totodată ceva nou şi ceva identic. Ea e o instrumentare a identicului, dar şi o îmbogăţire a lui. Cunoaşterea e o recunoaştere în depăşire sau ineditul în identitate.

24 ianuarie 1957

*Revelaţionismul gândirii*

*„Conştiinţa în genere" a lui Kant şi „Cenzura transcendentă" a lui Blaga*

„Conştiinţa în genere" a lui Kant are sau nu caracter transcendent? Mai degrabă nu, fiindcă, dacă ar fi avut, „raţiunea pură" ne-ar fi dat, după Kant, o cunoaştere esenţialistă, iar nu pur fenomenală.

Dar „Cenzura transcendentă" a lui Blaga e un organ transcendental – de aceea Blaga nu e iluzionist: Marele Anonim limitează cunoaşterea omului, dar nu o iluzionează (totuşi, Blaga spune că nici o cunoaştere nu e adecuată. E o contrazicere aici). Omul, după Blaga, ar putea cunoaşte Absolutul, dar Marele Anonim nu-l lasă (aici e... luciferismul lui Blaga). Şi „Cenzura transcendentă" a lui Blaga se referă atât la cunoaşterea raţională, cât şi la cea metafizică – metafizic, din cauza asta, după Blaga, nu e cu putinţă revelaţia. Aici e neajunsul teoriei lui Blaga (iar în acest caz, de unde ştie Blaga ce-i cu... Cenzura transcendentă? Cum poate el s-o facă... metafizică?).

Noi preconizăm o conştiinţa în genere cu caracter transcendental, care poate să dea adevăruri variabile atât în domeniul ştiinţific cât şi în cel metafizic, în cel relativ ca şi în cel al absolutului –, dar fără să cădem în realism naiv; asta o realizăm prin teoria revelaţionismului cunoaşterii. Deci, cunoaşterea noastră e numai revelantă, dă un sens, sensuri, întrevederi, „taine" ori cunoaşteri practice (în sensul lui Begson – James), cari au un caracter realist şi dau şi ceva din sensul realităţii.

Ianuarie 1957

*Revelaționismul gândirii*
*Știința poate duce la filozofie*

Da, căci știința studiază natura, părți din natură, iar în natură se reflectă ceva din structura realității în sine.

De aceea, știința descoperă azi că atomii pot fi spirituali, în ultima analiză; că pot exista indeterminism, libertate, în natură (ce e cu teoria cuantelor?); că e finalism în natură (vezi biologia și psihologia modernă); că numerele mari anulează hazardul etc.

Deci, dacă omul e ontologic, trebuie să fie ceva comun între el și natură, căci și el și natura sunt produsul ontologicului.

2 februarie 1957

*Revelaționismul gândirii*

Să urmăresc să realizez două lucruri:

1) să nu mai fie deosebirea radicală între fenomen și numen, așa cum e la Kant (fenomenul privit în întregime și pe mari peisagii revelează, fulgurează sensuri supra-fenomenale, oarecum: misticii au dreptate). Căci dualismul în chestiune introducea un *hiatus* prea mare în filozofie – iar filozofia vrea unitate;

2) să nu fie deosebire radicală între rațiunea pură și rațiunea practică, care taie omul în două, introducea un *hiatus* în om. Rațiunea „pură" și rațiunea „practică" sunt aceeași rațiune, numai că una lucrează cu datele oferite de simțuri și alta lucrează cu datele oferite de conștiința morală. De aceea, Kant avea dreptate să spună și rațiunii practice tot rațiune, fiindcă, de fapt, ea e tot rațiune, numai că lucrează asupra altui material. I-a spus „rațiune practică" și nu „credință" sau „sentiment", și a avut dreptate. Fiindcă altfel ar fi trebuit să spună și rațiunii pure „senzație" sau „percepție", pentru motivul că lucrează pe material de senzații-percepții, așa cum rațiunea practică lucrează pe material de credințe.

Filozofia lui Kant e o filozofie colosal de mare, dar are aceste două neajunsuri: introduce două hiaturi; unul în existență, altul în om, deci un hiat ontologic și un hiat psihologic. Să caut să le înlătur, dar fără să ajung să desființez multitudinea de planuri (tărâmuri) în existență – ceea ce face farmecul existenței.





21 februarie 1959

*Revelaționismul gândirii*

I. *Realism și verism*
II. *Verism și pragmatism*
III. *Marea opțiune*
IV. *Izomerismul cunoașterii:*

1) vezi, la un filozof grec, cum își închipuia că lumea a fost la început formată din capete, mâini, picioare etc. și alte organe și bucăți și că ulterior ele n-au făcut decât să se asambleze.

Principalul e că el își închipuia că lumea avut elemente identice (fie și pe bucăți) și de aceea putem să le cunoaștem (zicem noi – fiindcă atunci nu se punea problema gnoseologică);

2) vezi, în de Greef (o am?), unde spunea că lucrurile trebuie să fie cunoscute în ele însele (vezi și în Brunetière, care spune, mi se pare, că trebuie să caracterizezi un autor în el însuși) – deci, judecate cu elemente identice;

3) vezi, în apostolul Pavel, unde spune că lucrurile duhovnicești se judecă duhovnicește[25], și în Ioan (ori tot în Pavel?), unde spune că nici oameni nu pot să înțeleagă cele divine, fiindcă n-au în ei element divin[26].

Foarte important; nimeni n-a exprimat cu atâta proprietate și forță ideea că lucrurile trebuie cunoscute cu elemente sufletești, gnosice, înrudite sau chiar identice.

Acum e adevărat că cunoașterea e de obicei comparație; dar de acest procedeu a abuzat epoca modernă (și a ajuns la superficialitate sau cel mult la știință), dar marea cunoaștere e intrarea în spiritul lucrurilor cu spiritul tău. Intuiția în lucruri!

V. Acuma, știind că există o realitate externă și că ea nu poate fi cunoscută decât dacă e, în esență, *identică cu noi* (deosebirea trebuie să fie numai în sensul că trebuie să fie subiect și obiect, eu și non-eu: fără asta nu e cunoaștere. De aceea nemții spun: *Gegenstand*[27]. Da!, dar deosebirea e în cunoaștere factor indispensabil, dar secundar; identicul e principalul. Să dezvolt această paranteză; temă: despre identic și diferit în cunoaștere), putem aborda marea problemă a posibilității cunoașterii.

În acest paragraf (principalul din acest capitol) să dezvolt tema ontologismului omului și antropomorfismului realității. Iar dacă oamenii s-au născut și cu multe puncte de pluri-poligenetism, e o dovadă în plus că realitatea, în adâncul ei, e... antropomorfă. Iar faptul că popoare, culturi ajung la idei și forme

identice, fără să fi fost în legătură, e încă o dovadă că realitatea e, în fond, identică cu omul. Vezi cum se fac aceleaşi descoperiri în ştiinţă, fără ca savanţii să fi fost în legătură; e o carte cu istoria coincidenţelor în descoperirile şi invenţiile ştiinţifice. Aici, despre identitatea de fond a omului.

Mai mult: identitate în foarte mare parte şi cu animalele: unitate de plan şi suflet comun, în foarte mare parte. Asta dovedeşte că fondul realităţii e identic cu omul, cu viaţa, şi că s-a depus în oameni, animale, în formele existenţei, aşa cum o erupţie de pojar e la fel pe tot corpul, fără ca bubuliţele să se fi... influenţat unele pe altele.

Aici, despre unitatea naturii, a existenţei, a vieţii; pe larg, vezi în mistici, poeţi, oameni de ştiinţă. Xenofon a fost un prost când a spus că, dacă boii l-ar reprezenta pe Dumnezeu, l-ar reprezenta...[28], prostie repetată de toţi proştii sau estropiaţii filozofiei, de-a lungul secolelor. Fiindcă, dacă boii şi alte animale ar avea idee de Dumnezeu, n-ar mai fi boi, ar fi fiinţe superioare şi ar avea dreptul să reprezinte pe Dumnezeu după ei. Şi fiindcă ante-creştinii nu reprezentau niciodată pe Dumnezeu, ci pe zei (zeitatea supremă nu era reprezentată nici la elini, nici la evrei; vezi cum e în alte religii vechi), iar creştinii nu reprezintă niciodată pe Dumnezeu; şi-apoi, toate aceste reprezentări de fiinţe divine sunt mai mult cu sens simbolic. Iisus Hristos, de exemplu, e reprezentat ca om, dar numai ca om – şi se ştie că nu e vorba de un om ca toţi oamenii, ci de un om perfect. Deci, chipul concret pe care-l au uneori fiinţele divine în religii sunt mai mult ceva alegoric.

Acum, e adevărat că omul e şi deosebit de animale (vezi: mutaţia ontologică, Blaga), dar nu se ştie dacă această deosebire nu e cumva un semn de decadenţă (sigur că e aşa dacă nu e însoţită de religie adevărată, de creştinism; deosebirea omului de animale nu e hotărâtoare pentru om decât dacă e însoţită de religie, altfel duce la trufie, luciferism, artificializare). Dacă omul ar fi rămas un animal, ar fi existat mai departe în cadrul armonios al naturii, pe când azi şi în viitor s-ar putea să dispară, din cauza imperialismului, trufiei, perversităţii, satanismului etc. la cari a ajuns. Încât deosebirea omului de animale nu se ştie dacă e un lucru bun sau rău, dacă nu e, de fapt, decât semnul că omul trebuie să piară, că, deosebindu-se de animale, s-a îmbolnăvit pentru ca să piară şi că aşa trebuia să fie în planul Creaţiunii, tocmai pentru





ca omul să piară, să părăsească scena vieţii (să pun aceste idei şi la „apariţia omului, o catastrofă biologică"?).

Aici să vorbesc pe larg de personalismul lui [Rădulescu-]Motru şi al lui Rénouvier (şi al lui Fichte): realitatea e, în fond, intimă cu omul. Şi noi zicem: tocmai fiindcă e identică, de aceea o putem cunoaşte în principiu.

VI. *Revelaţionismul cunoaşterii*

Între om şi esenţa realităţii nu e însă o identitate matematică, ci numai ca direcţie. Omul e numai un reflex slab din ultima esenţă (dar e şi un focar, în care se adună Absolutul în istorie? Să verific): e toată deosebirea dintre Dumnezeu şi om. E deosebirea între Perfecţiune şi o oarecare efulgurare a ei în om (mai ales în oamenii superiori, în oamenii spirituali; aici, stoicii aveau mare parte de dreptate când făceau o situaţie specială înţeleptului; dar fără orgoliu!).

Aici să dezvolt ideea că noi putem cunoaşte în principiu realitatea absolută, dar numai ca un ecou al ei în noi, ca o configuraţie confuz-adâncă, ce ne dă certitudinea că există realitatea externă şi că ea e ceva coerent şi savant.

Forma cea mai proprie prin care noi cunoaştem ceea ce e absolut în această realitate e revelaţia, taina.

Pentru cunoaşterea precisă, formală, utilitară, avem ştiinţa, care însă nu e total lipsită de sens metafizic, ci contribuie şi ea la acest sens, dar numai ca structură de ansamblu, efulgurare, şi numai dacă toată ştiinţa e luată în ansamblu. Deci, aici ne deosebim de Kant, chiar şi de Blaga; fiindcă noi recunoaştem şi ştiinţei un sens de ansamblu, vag dar adânc, cu valoare de absolut; de exemplu, ştiinţa ne confirmă ideea că realitatea e ceva coerent, armonios etc. Aici, despre revelaţia culturală şi supra-culturală – pe larg; ambele au volum, dar ultima e supraordonată.

Tot aici să discut tema din Locke etc.: cari idei sunt absolute, cari sunt relative, în cunoaşterea noastră; să arăt că e ceva adevărat în distincţia aceasta, dar că nu prea se poate preciza; esenţialul e că ştim că există o Realitate obiectivă şi că ea are o armonie adâncă şi un rost.

Şi să arăt că există aprioricul (vezi Kant) în noi: ceea ce s-a depus în noi din esenţa realităţii, ceea ce e identic în Realitate şi în noi e elementul aprioric. Dar nu se poate stabili cu precizie. Evrika! Acest aprioric are o valoare absolută, dar nu ca în Kant, unde aprioricul e numai un complex-Maya, ce formează experi-

ența ca iluzie identică la toți oamenii. La noi apriorismul e ceva absolut (să dezvolt).

Noiembrie 1959

*Revelaționismul gândirii*
*Critica pozitivismului*

Marea șubrezenie a pozitivismului e că nu poți ști dacă „adevărurile" cu privire la lumea fenomenului sunt adevărate până nu le compari cu Absolutul. Dacă nu cunoști Absolutul, n-ai cu ce le compara – și, deci, nu știi dacă „adevărurile" referitoare la fenomene (adică știința) sunt adevărate sau nu.

Ca să cunoști relativul trebuie deci să cunoști Absolutul. Nu cunoști Absolutul – nu cunoști nici relativul (nici scepticismul nu e valabil, fiindcă nici el nu poate compara cu Absolutul).

Dacă nu cunoaștem Absolutul, atunci reprezentările-ideile cu privire la fenomen sunt sau adevărate, sau pură iluzie: nu știm cum sunt.

Tocmai de aceea, în evoluția filozofiei, după A. Comte, s-a ajuns ori la realism științific (reeditare modernă a realismului naiv), ori la idealism subiectiv (cum s-a întâmplat și cu Kant, în sensul că s-a ajuns ori la romantism filozofic: Fichte, Hegel, Schelling, Schopenhauer, ori la idealism subiectiv generic; adică bazat pe conștiința în genere, nu pe conștiința individuală, deși conștiința în genere nu putea fi cunoscută decât numai prin cea individuală, așa că în cele din urmă kantismul duce tot la idealism subiectiv, pur și simplu! Căci Kant n-a arătat cum comunică conștiința în genere cu cea individuală: *c'est ici le hic*![29] Aici e buba kantismului).

De aceea, mai consecvenți sunt comuniștii, când declară că relativul e tot una cu absolutul și invers; fiindcă, dacă spui că cunoști relativul, trebuie să admiți că cunoști și Absolutul! *Seulement les choses doivent être comprises sans simplisme*![30]

Și de aceea noi susținem că omul e ontologic. Dacă omul nu e ontologic, nu poate cunoaște nici relativul. Noi atâta cunoaștere reală avem cât ontologic e în noi. Ca să cunoaștem relativul, trebuie să cunoaștem și ontologicul, adică ceva din ontologic: revelaționism, iar nu cunoaștere formală și completă.





2 decembrie 1960

*Știință și cunoaștere*

*I. Cauzele nașterii științei:*

1) instinctul practic;

2) înclinarea spre contemplație (aici, și despre curiozitate);

3) dorința de putere; magia.

Desigur, condiția principală a nașterii științei a fost trecerea omului la gândirea prin abstracție (noțiunea, în primul rând. Se pare că unele judecăți le au și animalele, dar noțiuni nu au; foarte important); dar nu putem spune când a fost acest moment: atât știm că abstracția e una din caracteristicile omului și numai ale omului (Dumnezeu și ființele divine sunt pe deasupra abstracții). Omul e ființă rațională în sensul că rațiunea lui se servește de abstracții (dar acesta nu e singurul fel de rațiune, cum se crede. Dumnezeu și ființele divine au rațiune – chiar și animalele raționează, deși nu au noțiuni. Important!).

În ordine cronologică, mai întâi a fost instinctul practic; apoi, contemplația (o au și unele animale: șoarecele, bovinele, un pisic privește jeratecul în sobă), iar dorința de putere a venit mai târziu (animalele n-o au, sau prea puțin și momentan: un cal, de ex., nu vrea să fie întrecut de altul; un câine vrea să fie șeful bandei...).

Toate cele trei cauze de mai sus au dus la știință, dar fiecare are specificul ei; de ex.: din instinctul practic a ieșit mai ales tehnica; din contemplație a ieșit... mistica (ori și mistica, atunci când e vorba de contemplația în gradul cel mai spiritual); din dorința de putere au ieșit știința pozitivă, magia...

*II. Rezultatele nașterii și progresului științei:*

1) o superioară așezare domestică a vieții: unelte, vase, adăpost, haine, drumuri și mijloace de comunicație; sate și orașe;

2) industria și comerțul;

3) războaie cu o tehnică din ce în ce mai avansată, cari au dat impuls tehnicii și au creat state mari. Războiul numai cu brațele și numai cu dinții, ca la animale, nu putea crea state;

4) medicina; mai ales medicina preventivă, chirurgia, reducerea accidentelor la naștere și a bolilor contagioase; au dispărut: ciuma, holera etc.;

5) răspândirea științei de carte;

6) înmulțirea populației. Etc.

*III. Reversul medaliei*

Dar e şi un revers al medaliei, un teribil revers:

1) de ex.: medicina a progresat enorm, dar bolile au progresat şi ele. Azi nu mai există aproape omul superb de sănătate şi de putere din preistorie – majoritatea oamenilor azi sunt mai mult sau mai puţin bolnavi (nişte infirmi), deşi media vieţii a crescut. S-au înmulţit nevolnicii! Şi-apoi, chiar dacă oamenii ar fi mai sănătoşi, dar se pune grava problemă de la „medicina – duşmana omenirii"; vezi apoi cum înmulţirea populaţiei şi alfabetizarea sunt cauzele îndepărtate ale comunismului;

2) dar, altceva: ştiinţa a născut tehnica, tehnica a născut clasele sociale (vezi Marx, Engels) şi, deci, lupta de clasă. Tot tehnica a născut marea industrie şi munca exagerată, otrava muncii exagerate; abia azi se realizează blestemul biblic: „în sudoarea frunţii..."[31];

3) castorizare;

4) politism, dispariţia libertăţii din lume, când va fi un singur stat şi arma atomică (ori ceva şi mai grozav) va fi în mâinile lui – se va fi dus pentru totdeauna libertatea din lume (de ex.: exasperarea i-a făcut pe anarhişti să nu mai vrea... tancuri. Adică renunţarea la tehnică. Căci libertatea e mai importantă decât tehnica, iar pe tehnică pun mâna geniile rele, negative, ale omenirii. În loc ca tehnica să elibereze omul, în cele din urmă îl aserveşte în mod teribil. Animalele au mai multă libertate, fiindcă n-au... tehnică, ori, dacă nu mai au libertate, e din cauza omului; ce să mai spunem apoi de războaiele distructive prin tehnică!).

5) luciferizarea omului prin excesul de industrie şi de tehnică; „libertatea naturii": omul se crede Dumnezeu. Relele excesului de industrie; vezi şi Bergson (în: *Les deux sources...*[32]) (vezi şi creştinismul).

Castorizarea şi industria prea dezvoltată (tehnica prea avansată) rup pe om de natură. Pământul nu mai e „la mère nourricière"[33], ci doar o materie de transformat. Şi, de la transformarea materiei, oamenii încep să transforme şi regnul vegetal şi animal, ba şi oamenii; vezi educaţia pavlovistă şi cea comunistă: omul e considerat la naştere o *tabula rasa* şi-i poţi da orice formă. Contra organicului. Aşa cum de la animalul-maşină al lui Descartes s-a ajuns la omul-maşină al lui La Metrie, de la dorinţa de transformare a naturii se ajunge la dorinţa de transformare a omului; căci spiritul omenesc e teribil de sistematic, de generalizant. Lucrurile se răzbună într-un chip surprinzător.





Omul, tot lucrând asupra materiei, începe să se considere şi pe el însuşi o... materie şi nimic mai mult (în fond).

Imperialismul omului (venind de la Lucifer) acaparează ştiinţa: Lucifer e... inginer!

Omul creat de ştiinţă vrea să-şi ucidă pe cine l-a creat; vezi piesa lui Curel[34] (despre fata din Congo şi răspunsul lui Boutroux la Academia Franceză);

6) dar cel mai mare neajuns e că omul „ştiinţific" a ajuns să creadă că poate să cunoască Absolutul; vezi epoca şi timpul lui Renan. Azi se revine la asta într-o formă mult mai acerbă, prin comunism; se desfiinţează graniţa dintre absolut şi relativ, de fapt, se desfiinţează filozofia.

*IV. Puterea reală a ştiinţei*

Aici să dezvolt tema că ştiinţa dă cunoaşterea intra-fenomenală; ea e un mijloc practic. Şi un material pentru filozofie (împreună cu datele conştiinţei). Ştiinţa trebuie să fie numai o treaptă către filozofie şi filozofia o treaptă către religie.

P. S. Din cele trei cauze de mai sus, cari au dus la naşterea şi progresul ştiinţei, una, cea mai însemnată, şi anume: înclinarea spre contemplaţie, aproape a dispărut în vremea noastră (ori a rămas numai forma... turistică! „Contemplarea naturii" ca turist!). Lipsa de *loisirs*[35] şi scăderea sentimentului de pietate ontologică au dus la diminuarea contemplării – şi, cu aceasta, la diminuarea formei gnosice celei mai esenţialiste: intuiţia supra-sensibilă, mistica înaltă.

29 april 1962

*Revelaţionismul gândirii*

*I. Realism şi verism*

*II. Verism şi pragmatism*

Aici, critica pragmatismului: acesta se bazează pe *petitio principii*. În adevăr, pentru ca să constaţi că ideile noastre ne acomodează cu realitatea (şi, deci, devin adevărate), trebuie să cunoşti mai întâi această realitate (altfel, de unde ştii că ne acomodează la ea?) şi, înainte de toate, trebuie să ştii că există o realitate externă (dar tocmai aceasta e problema principală, problema problemelor).

Totuşi, rămâne adevărat faptul că, dacă o idee ne acomodează cel mai bine cu realitatea (pragmatismul e expresia practicismului american, pe de o parte, şi a biologismului sec. al XIX-

lea, pe de altă parte), aceasta e pentru că e în sine adevărată. Nu trebuie să punem carul înaintea boilor – vorba d-lui R[ădulescu] Motru.

III. *Marea opțiune* în problema problemelor: postulăm că există o lume externă; acesta e „punctul lui Arhimede" al nostru.

IV. *Izomerismul gnosic*

Evrika! De aceea materialismul e, în fond, agnostic (deși el se declară realist: dogmatic!). Fiindcă noi nu putem cunoaște materia decât formal (o descriem, o împărțim, o măsurăm, o cântărim, o punem la treabă, cum e cazul cu energia electrică, atomică etc.). Nu o putem cunoaște în esență, tocmai fiindcă nu e asemenea cu noi, e străină de noi (altceva e cu spiritul: el e intuit direct de noi și în intimitatea lui): cunoașterea dată de științe în general și cunoașterea dată de filozofia materialistă e pur formală, geografică, exterioristă (oricât ar descompune atomul etc., descompunerea e la infinit).

Temă interesantă: comuniștii și toți filozofii materialiști au o idee medievală despre cunoaștere; ei se mulțumesc cu puțin, nu vor să cunoască esența lucrurilor (de care nici n-au idee), ci se mulțumesc cu cunoașterea exterioară (așa cum morala lor și a biologiștilor anglo-saxoni și americani se mulțumește cu morala de fapte și de acomodare maximă la mediu, iar nu cu morala mobilului pur: de aceea sunt progresiști!). O urmare e că ei pun științele și filozofia în aceeași oală (fiindcă la ei și filozofia este exterioristă, ca și știința), pe câtă vreme între științe și filozofie deosebirea e cel puțin ca între științe și artă ori artă și religie.

O altă urmare a faptului că materialiștii nu pot depăși materia, o altă urmare a faptului că ei pun la baza lucrurilor un principiu ne-izomeric (adică materia) este că n-au o metafizică, nu sunt metafizici (vezi ura lor pe metafizică și pe obiectul metafizic). În fond, ei nu cred în nimic (fiindcă, dincolo de aparențele materiei, ei nu mai văd nimic – și nu pot să vadă nimic, de vreme ce nu sunt izomerici), în fond, ei sunt nihiliști: nu cred în nimic (punctul de vedere metafizic; și metafizicul este esențialul!) și de aceea sunt fiare în politică. Așa-zisa lor morală e fără principii de fond și, în realitate, e o politică. Existența, pentru ei, n-are o esență metafizică și n-are un scop, o finalitate înaltă: totul se petrece la suprafață (fiindcă materia e numai suprafață; nefiind ceva izomeric, ea condamnă pe filozofii materialiști să rămână la suprafața lucrurilor).





V. *Ontologismul omului și umanismul realității*

Marea greșeală a scepticilor și a iluzioniștilor și a tuturor empiriștilor e că consideră persona umană ca ceva mărunt, deci vânt, deci nimic, fără legătură cu realitatea. De aceea, un Schiller, cu „umanismul" lui, crede că trebuie să admitem pragmatismul. Dar nu e obligator! Fiindcă umanismul e ontologic în esență, așa cum ontologicul e umanist în esență. Omul nu e rupt din realitate și nu s-a născut din nimic ori în afara acestei „realități". Din contra, omul e continuarea realității (și, poate, transfigurarea ei pe un plan mai înalt, dar mai puțin decât Dumnezeu și ființele divine!). Deci, structura realității se continuă în structura cunoașterii omului (primind o variantă umană): în categoriile gnosice ale omului și în senzațiile lui, ca punct de plecare și ca material permanent (senzațiile nu sunt ceva absurd, căci ele sunt prelungirea naturii în noi; Avenarius, cu teoria senzației pure, avea mai multă dreptate decât credem; greșeala lui e că nu pleca și de la funcțiile interioare de prelucrare a senzațiilor).

Funcțiile de prelucrare sunt înnăscute (și sunt prelungirea ontologicului în noi – ca și senzația pură. Aici să revizuiesc pe Locke). Se poate spune că în om se concentrează spiritualismul difuz (dar puternic) al naturii: omul e un focar (să studiez și *Evanghelia naturii*, a lui Zeletin; dar să combat naturalismul. Eu sunt ontologist, dar nu naturalist).

VI. *Revelaționismul gândirii*

Ca să fie revelație, trebuie să nu fie nici oglindire perfectă a realității (asta ar fi luciferism) și nici agnosticism (asta neagă puterea lui Dumnezeu, fiindcă neagă puterea de a cunoaște pe care ne-a dat-o El, sufletul divin. Deci – păcat în ambele cazuri). Noi nu suntem nici pentru „oglindire", nici agnostici. Concluzia: omul are în el un reflex de Absolut (pe care scepticii și iluzioniștii îl ignoră), căruia îi vorbește Absolutul din afară: când se întâmplă aceasta, avem revelația. De aceea gândirea umană e revelatorie în esența ei (dar atât cât îi trebuie omului); se caracterizează prin revelaționism.

27 februarie 1963

*Știință și cunoaștere*

Se zice: știința e cunoașterea verificată și sistematizată. E vorba de știința rațională sau pozitivă.

Dar: e ceva relativ, fiindcă şi în ştiinţa empirică e oarecare verificare (făcută de popor de-a lungul mileniilor, pe bază mai ales de observaţie; vezi, de ex., medicina populară, care, luată în totul, n-a fost deloc inferioară medicinei moderne) şi, şi în ştiinţa empirică, e oarecare sistematizare (de ex., cunoştinţele agricole şi în jurul sărbătorilor: timpul sau calendarul agricol).

Dar să trecem asupra acestora, fiindcă e vorba de ceva relativ (verificare şi sistematizare mai multă în ştiinţa raţională); dar alte obiecţii sunt mai grave: verificare – în raport cu ce? Cu realitatea, s-ar spune. Dar care realitate? Evident, în ştiinţă e vorba de realitatea care se poate observa şi experimenta. Aşadar, e vorba de fenomene.

Dar, atunci, definiţia devine astfel: ştiinţa e cunoaşterea verificată şi sistematizată a fenomenelor.

Dar, alte obiecţii: este evident că nici o ştiinţă nu se ocupă de toate fenomenele (iar când se ocupă avem enciclopedie, adică magazin de ştiinţă; pe alfabet, pe probleme, pe domenii, pe centre de interes, ca în pedagogie – de colaj? – etc.; adică pe baza unui criteriu exterior, administrativ), ci numai de un domeniu de fenomene.

Şi, atunci, definiţia devine: ştiinţa e cunoaşterea verificată şi sistematizată a unui grup de fenomene înrudite (ca natură). Acesta e conceptul de ştiinţă pozitivă: ceea ce e verificat-sistematizat pe bază de observaţie-experienţă într-un domeniu limitat. Căci nu există ştiinţa, ci numai ştiinţe. Zicem, de obicei, ştiinţa, dar facem doar un act de complezenţă academică. Dacă ar exista ştiinţa, ea s-ar confunda cu filozofia (cum spun comuniştii, dar ei nu cunosc natura filozofiei şi pentru ei fenomenul e tot una cu Absolutul).

Oamenii n-au descoperit esenţa comună a fenomenelor, care să poată unifica ştiinţele pe bază ştiinţifică. Au descoperit această esenţă (ori şi-au închipuit că au descoperit-o), dar pe bază filozofică. Esenţa metafizică e una, esenţa ştiinţifică e alta. Ultima e tot ceva fenomenal, dar mai adânc. E straniu că noi nu putem descoperi ceea ce e comun fenomenelor, dar rămânând în fenomen aşa încât să putem unifica toate ştiinţele într-o ştiinţă unică, dar tot fundamentală.

Se vede că lucrul nu e posibil! Căci ce poate fi comun între un fenomen fizic (din ştiinţa fizicei ori chimiei) şi un adevăr matematic? E ciudat, dar s-ar părea că deosebire între ştiinţe, între domeniile lor, corespunde unei deosebiri ori antinomii în natură,





ca şi când natura sau realitatea însăşi ar fi despărţită în domenii (unificarea neputându-se face decât pe bază filozofică ori metafizică; temă nouă şi foarte importantă; asta ar duce şi la o nouă fundamentare a filozofiei, fundamentare în lucruri, obiectivă). Matematica, de ex., se bagă în toate ştiinţele (a pătruns până şi în medicină, filologie, arheologie; vezi cum se încearcă să se descifreze texte vechi cu ajutorul matematicilor; uneori s-a şi reuşit, mi se pare, cu texte din China – Gobi). Dar asta nu înseamnă că matematica unifică ştiinţele: ea rămâne ceva exterior, deşi savantul se serveşte de ea, aşa cum, pentru un meseriaş, pentru un tehnician, unealta nu fuzionează cu obiectul pe care-l fabrică cu ajutorul ei.

Deci, ştiinţele nu se pot unifica într-o ştiinţă, aşa ca să rămânem tot în domeniul fenomenal.

Căci ştiinţa (adică ştiinţele) e ceva intra-fenomenal. Pentru a unifica fenomenele, trebuie să ieşi din ele: atunci însă nu mai e ştiinţă.

E adevărat, filozofia e ipotetică, aproximativă, subiectivă, dar e mai adâncă decât ştiinţa. Ştiinţa e obiectivă, dar e superficială (luând fenomenul „superficial" într-un sens nepeiorativ), filozofia e subiectivă, dar e adâncă. Numai filozofia poate da o viziune a vieţii, a existenţei; numai ea poate fi baza culturii. Omul care rămâne numai într-o – sau mai multe – ştiinţe „pozitive" şi nu e capabil de o viziune nu e un om cult; poate fi cel mult un mastodont redutabil, ori un tehnician uluitor.

Februarie 1963

*Atitudinea gnoseologică*

*I. Dogmatismul*

1) realismul naiv;

2) realismul ştiinţific; în fond, e tot atât de naiv cât primul, dar cu două neajunsuri: a) e luciferic sau cel puţin prezumţios; b) nu are osmoză cu natura, cum e la animale, cum e la omul „primitiv". Iată de ce preferim realismul naiv (care nici nu generează o tehnică mare, ci o tehnică modestă, încadrată în cultură).

De fapt, tocmai lipsa acestei osmoze duce la luciferism (de aceea, să inversez punctele *a* şi *b* de mai sus; să pun întâi pe *b* şi apoi pe *a*).

II. *Scepticismul*

El zice: nu ştim nimic; dar, de fapt, el zice aşa (cum s-a şi observat?): nu ştim nimic afară de faptul că ştim că nu ştim nimic; acesta e fundamentul scepticismului; deci, el e tot dogmatism (dacă ar avea şi alţii un punct de plecare tot atât de sigur – arhimedic –, ce s-ar scoate de aici!), numai că e un dogmatism negativ, steril.

Deci, cele două paragrafe de mai sus le-am putea intitula aşa: dogmatismul pozitiv (relativismul naiv şi ştiinţific) şi dogmatismul negativ (scepticismul).

III. *Îndoiala cronică*

Iată care e cel mai mare, mai funebru rău al filozofiei: îndoiala generalizată. E o paralizie a gândirii, a culturii (scepticismul poate fi foarte dogmatic şi vital în practică şi în domenii secundare; el face compromisuri, cum e pozitivismul, kantismul teoretic, ficţionalismul etc.; să le arăt; şi după aceea procedează ca şi când ar fi un mare credincios; în general, scepticii digerează foarte bine; vezi şi scepticii greci). Pe când îndoiala în chestiune sfârşeşte într-un fel de onirism: realitatea e un vis într-un vis, dintr-un vis cuprins într-un vis; şi aşa la infinit! Nu e îndoiala numai metodică a lui Descartes. Acesta, în fond, era încă un barbar (dar ce superior!): nu se îndoia de el şi de realitate, ca şi marii şi nobilii realişti antici: Platon, Aristotel.

3 ianuarie 1964

*Ştiinţă şi cunoaştere*
*Natura ştiinţei*

Se spune: cunoaşterea verificată şi sistematizată (câtă prezumţie aici!); mai întâi: însuşi cuvântul „Ştiinţa“ – ca şi când ar exista Ştiinţa (cu Ş mare, mă rog!), când, de fapt, există numai ştiinţe.

Şi se opune empiriei; se opune ştiinţa „raţională“ celei „empirice“ (empiric mai are şi alt sens; vezi în teoria cunoaşterii; ori, vezi în titlul: *Psihologia empirică*, titlul unui manual apreciat de Titu Maiorescu[36]).

Dar şi ştiinţa empirică are verificare. Oamenii din popor au observat mii de ani şi au stabilit multe adevăruri; medicina populară, de ex., nu era deloc inferioară celei de astăzi (în China se învaţă la universitate). Altfel, cum ar fi putut ştiinţa empirică să fie mama celei raţionale (asta o recomandă chiar şi „raţionaliştii“





de azi)? E adevărat însă că în ştiinţa empirică verificarea este mai puţin viguroasă.

Iar în ceea ce priveşte sistematizarea, apoi nimeni nu întrece de ex. filozofia în sistematizare (filozoful face chiar exces de sistem. El e un fel de *systemmensch*[37]). Şi însăşi ştiinţa empirică are sistematizarea ei: ţăranul organizează cunoştinţele în jurul treburilor agricole şi în jurul sărbătorilor etc. Ba, sistematizarea „empirică“ patriarhală era mai organică – azi specialiştii nu comunică între ei. Dar unii pedagogi moderni au început să organizeze altfel cunoştinţele elevilor: pe „centre de interes“ etc.

Şi-apoi, „ştiinţa raţională“ a avut şi are şi ea erorile ei. Anticii credeau că psihicul e în sânge, în inimă, Ptolemeu era geocentrist (şi Aristotel), teoria Kant-Laplace a fost socotită adevărată; şi azi vine altul şi spune că aştrii s-au format din pulbere cosmică; un scurt expozeu despre istoria erorilor ştiinţifice.

Aşa că noi am defini „ştiinţa“ ca fiind ori ansamblul enciclopedic al ştiinţelor particulare, ori cercetarea şi cunoaşterea cu maximul de conştiinţă metodică a unei serii particulare şi autonome de fenomene. În adevăr, ceea ce deosebeşte ştiinţa raţională de cea empirică este conştiinţa şi rigoarea metodică şi faptul că ştiinţa raţională e mai specializată; urmăreşte, fiecare, numai un grup de fenomene. Empiria are un obiect mai vast, deşi oarecare „specializare“ e şi acolo, după experienţa, profesiunea şi felul oamenilor.

Între ştiinţa empirică şi cea raţională e mai multă deosebire de grad, de conştiinţă metodică; de aceea, ştiinţa empirică e un amestec de adevăruri, erori, mituri, legende, superstiţii etc., pe când cea raţională e mai purificată, chiar cu riscul de a fi mai puţin adâncă.

4 ianuarie 1964

*Ştiinţă şi cunoaştere*
*Originea şi evoluţia ştiinţei*

Patru izvoare ale ştiinţei:

1) magia. Ce este aceasta. Ceva ocult şi dorinţă de putere? Nu întotdeauna. Ce e ocult sau ce e dorinţă de putere în practica primitivilor, ca cei rămaşi acasă să figureze actul fecundării, pentru ca pe câmp seminţele să se prindă mai bine?

Dar în alte cazuri e în adevăr elementar cult şi dorinţă de putere (în vrăjitorie...).

Magia nu se mulțumește (întotdeauna sau numai într-o parte din cazuri?) numai cu practica magică (care e ceva supranatural), ci se folosește și de observații științifice: în descântecele populare se dau și buruieni (deși esențialul se socotește că e descântecul). Știința e transformarea magiei prin înlocuirea cauzelor fictive cu cele naturale (de la magicienii triburilor la magicienii laboratoarelor; de aceea negrii și alți „primitivi" de azi vor trece repede și ușor la practica științei experimentale, raționale, moderne. În locul vrăjitorului, va apărea negrul în halat de om de știință și aproape fără soluție de continuitate);

2) cunoașterea instinctiv-practică (asta a fost cea dintâi). Rudimente sunt și la animale (la urși, castori, furnici, albine, rândunele...). Aici nu era nimic magic. Deci, greșit se face din magie cauza suverană, unică, a științei. Când „primitivul" a întrebuințat o piatră și mai ales când a păstrat-o, pentru ca să-i fie unealtă, a făcut cea mai mare revoluție practică din viața omului, căci în acest gest e cuprinsă virtual toată tehnica de azi, ca pădurea de stejari într-o ghindă;

3) cunoașterea dezinteresată, gratuită, contemplativă; e fals să se creadă că omul „primitiv" a fost numai ființă practică. Într-un fel, el a fost chiar mai contemplativ, mai dezinteresat și mai gratuitist decât noi (de aceea a făcut și foarte multă artă: chiar în casa țăranului, ¾ din ea e făcut pentru frumusețe. Oamenii utilului suntem noi, modernii). Până și animalele au rudimente de contemplație și de cunoaștere gratuită. Trece trenul pe lângă o turmă de cornute: unele din ele îl urmăresc lung și atent cu privirea, întrerupându-se de la păscut, până când trenul nu se mai vede. Animalele domestice sunt atente la tot ce e nou și se permează de noua cunoștință („vasăzică, așa e", parc-ar vrea să spună). Nu e cunoașterea „cauzei", dar permearea e un mod de cunoaștere mai adânc, mai organic, mai intim. Un pisoi inteligent a privit peste 5 minute la jarul din sobă. „Moșul" lui Opriș stătea sferturi de oră în patru labe și privea în stradă; vezi cum stau câinii lup la fereastră. Nica, atunci când se muta în casă nouă, unul din motanii ei cerceta terenul timp de trei zile, pe o rază mare;

4) filozofia (mai târziu). Raport reciproc între filozofie și știință. Din atomism a ieșit fizica modernă, în mare parte.





5 ianuarie 1964

*Folosul științei*

I. Știința a mărit orizontul intelectual al oamenilor. Criteriu de clasificare: ființele se clasifică după orizontul lor de cunoaștere, adică importanța lor până la un punct.

II. Știință și filozofie. Științele au dat filozofiei un material nou și bogat de meditație; după ce filozofia a ajutat știința (exemplu cu teoria atomică), știința a venit și și-a plătit datoria de recunoștință. Aici să arăt, într-o scurtă expunere de istoria filozofiei, cum filozofia s-a schimbat după cum au progresat: 1) matematicile, mecanica: Newton, de aici filozofia lui Descartes, Leibniz, Spinoza, până la Kant; 2) chimia, Lavoisier; de aici, teoriile oscilaționiste în sociologie și mai ales în psihologie: Condillac, Rousseau etc.; 3) biologia; vezi curentul biologist în psihologie și sociologie: Spencer, Wundt; 4) azi, marele progres al fizicei – mai ales fizica atomului și fizica astrelor – dau o nouă orientare filozofiei.

III. Tehnica. Cu ajutorul ei, omul a „mutat pământul dintr-un loc în altul"; așa a zis D. de Foé; dar ce-ar zice astăzi!

Tehnica a schimbat fața lumii.

A creat civilizația.

Și a mărit volumul colectivităților umane; oamenii putând comunica între ei, triburile au rămas în aceeași națiune. Butășirea etnică n-a mai dus la nații noi, ba, a dus la un proces invers: azi, prin tehnică, ramuri de populație ce se îndepărtau una de alta revin la matcă și fac un singur popor: cazul Chinei, Indiei...

Prin tehnică, omul și-a creat brațe și picioare artificiale și imense, cu cari apucă munții și-i dislocă, cu cari se deplasează în cosmos, cu cari capătă ceva demiurgic: s-ar zice că se joacă cu elementele și reface procesul Genezei (dar urmarea e un suflet de copil cu puteri de zeu).

6 ianuarie 1964

*Neajunsul științei:*

1) înmulțirea nemăsurată, destrăbălată (am zice) a populației. Distrugerea animalelor, plantelor, omul a „jefuit planeta" (care n-a fost lăsată numai pentru el);

2) ivirea omului comun, intrarea lui în istorie. O dată cu apariția omului comun în istorie, totul s-a schimbat: moment tot

atât de important ca acela de acum 600 000 – 1 milion de ani, când a apărut specia om.

Prin înmulțirea oamenilor și prin trecerea puterii în mâinile „comunului", planeta s-a acoperit de mirmidoni trufași, plini de instincte, orbi din punct de vedere ontologic: teluricul a făcut ochi și din templele omului comun se varsă asupra globului întreg mlaștini fără oprire, până când vor acoperi și pe omul comun, așa cum viermii mor ei înșiși după ce mănâncă cadavrul...

3) orizont citadin, detașarea de Natură (cum s-a speriat M. Sebastian când a făcut de gardă! Dar, în cartea *Voinicii Pământului*, se arată că lui Ionică nu-i era frică atunci când l-a apucat ploaia în pădure). Și ce intimitate cu Natura aveau negrii și țăranii! Ce multe mistere știau și câtă botanică, zoologie etc.

Castorizare. Sărăcia spirituală a omului modern. Vorba lui Heyerdahl: omul vechi avea o viață mult mai plină!

4) viața civilizată nu numai că l-a micșorat pe om, dar l-a stricat moralmente și metafizic; i-a luat aura ontologică. Aici, teza lui Rousseau, care nu era atât de dementă pe cât credeau voltairienii;

5) s-a dus libertatea! Din cauza tehnicii, omul modern nu mai poate fi liber; au apărut statele-moloh înzestrate cu tehnică: nici în gaură de șarpe...

6) au apărut războaie funeste, cari au distrus mulți oameni, au chinuit mai mulți și mai ales au distrus opere de cultură ce nu se vor mai putea face vreodată. Războaiele vechi n-au distrus nici catedrale, nici mănăstiri, nici statui: Acropole a stat 2000 de ani, a trebuit să vină epoca noastră... În 1914–18 războiul a dat chiar și peste un moșneag, care se ascunsese într-o groapă și trăia cu tuberculi și rădăcini...

Și vezi cum războaiele moderne au distrus pe incași, pe asceți, au omorât sute de milioane de negri... și cât p-aici era să sară tot globul în aer și chiar azi trăim cu spaima că vom sări cu toții în aer...

7) uniformizarea vieții adusă de tehnică: un modern care acoperă totul cu cenușă și leșie;

8) luciferism; laicizare continuă. Apusul culturii (nu al Occidentului, ci al culturii; și tocmai de unde nu credea Spencer). Pretenția că știința dă esența realității; cică nu există mistere definitive. O cultură prezumțioasă, de semidocți; afirmații făcute de minți detracate, de golani diplomați. Stilul golan. Ajunsă în acest





stadiu, omenirea e ca pisica ce crede că a dat de carne, când, de fapt, linge pila...

Februarie 1964

*Posibilitatea cunoașterii*

Trei alternative:

1) ori ideile noastre reprezintă realitatea adevărată; și atunci e bine; realism gnoseologic;

2) ori nu o reprezintă deloc – și realitatea externă nici nu există. Dar, în acest caz, ideile noastre sunt toată realitatea. Iar pe acestea, pe ideile noastre, le cunoaștem (nici un sceptic n-a spus că nu ne cunoaștem nici ideile noastre); deci, în această ipoteză, noi cunoaștem toată realitatea; și atunci e bine; realism gnoseologic;

3) ori ideile noastre nu reprezintă deloc realitatea și această realitate există.

Dar această alternativă e absurdă, fiindcă implică o discontinuitate între realitatea generală și eul nostru, un *hiatus* ontologic. Noi și non-eul am fi două lumi, două universuri ontologice, ceea ce e absurd. Discontinuitatea și pluralismul de orice fel sunt ceva absurd.

Rămân deci în picioare numai primele două alternative – și în ambele cazuri posibilitatea cunoașterii e salvată. Dar, cum noi am admis postulatul existenței lumii externe, înseamnă că adevărată este numai prima alternativă. Dar nu chiar în forma de mai sus, ci: realitatea externă există și noi o cunoaștem, dar nu complet cantitativ și nu complet adecuat (adică nu complet calitativ), ci cunoaștem ceva din ea, care este real și care probabil că e pentru noi cea mai bună situație – căci, dacă am cunoaște Totul și perfect adecuat, n-am mai fi oameni și n-ar mai fi nici cultura și nici problema mântuirii. Ca să fie cultură (adică încercări de a da asalt Absolutului și rezolvări istorice succesive) și ca să fie mântuire (adică credințe și fapte pentru a te bucura de harul cel mai înalt al cunoașterii), trebuie ca și cunoașterea omenească să fie de tipul celei pe care o avem. Toate le-a făcut bine Dumnezeu! Să citez aici pasagiul din Pavel: adâncă e înțelepciunea lui Dumnezeu și toate le-a făcut bine[38].

5 martie 1964

*Atitudinea gnoseologică*

I. Realismul naiv
II. Realismul științific
III. Realismul dogmatic al filozofiei ne-critice: filozofii ionieni, filozofia „somnului dogmatic", de care s-a eliberat Kant.

Să arăt că toate aceste trei realisme sunt, de fapt, realism naiv și că adevărata filozofie începe cu însingurarea inițială și problema gnoseologică; toți filozofii trebuie să ia atitudine față de hume-ism.

IV. Scepticismul. El e, de fapt, o prezumție dogmatică, un dogmatism deghizat. Nu numai fiindcă spune apodictic că nu știe nimic, dar pentru că trebuie să cunoști realitatea pentru ca să poți spune (prin comparație) că nu știm nimic.

V. Iluzionismul (așa-zisul idealism subiectiv). În faza lui maximă, finală, el spune că ne îndoim dacă există o lume externă.

Răspuns:

VI. Iluzionismul e ceva funebru (solipsismul e nebun, deși e imbatabil în sine). El înseamnă *finis culturae, finis destini (umani)*[39], deci îl repudiem din motive pragmatice, dacă se admit aceste motive (să pun aici ideea de la punctul III de mai sus că filozofia începe cu însingurare și luare de atitudine față de Hume?). A respinge deci iluzionismul din motive pragmatice reprezintă MAREA HOTĂRÂRE. Dar iată și motive teoretice:

VII. Din teza iluzionismului se pot scoate trei posibilități: 1) ideile noastre se potrivesc întru totul cu lumea externă; 2) lumea externă există, dar ideile noastre n-au absolut nimic comun cu ea, ci sunt pure ficțiuni; 3) lumea externă nu există și singura realitate sunt ideile noastre.

În primul caz – e bine! În al doilea, ar însemna că nu există o lume, ci două lumi, de vreme ce lumea eului nostru și lumea externă n-au nimic comun, înseamnă că sunt două lumi, căci între ele nu e nici o legătură.

Dar e absurd să existe două lumi! Iar dacă există, peste ele este o lege, ce se aplică amândurora; și în acest caz rezultă o singură lume. Așadar, nu e cu putință să existe două lumi. Nu există decât o lume unică și, în acest caz, legile ei trec și prin noi și dau o similitudine de structură, o înrudire ontică; dar, în măsura acestei similitudini sau înrudiri, noi putem cunoaște adevărul.





În al treilea caz, dacă toată realitatea se reduce la ideile noastre și cum nu se poate tăgădui că noi cunoaștem ideile noastre, înseamnă că noi cunoaștem toată realitatea. Și atunci, ce pretenție mai avem? Și iată cum idealismul cel mai exagerat, cel mai extrem (*outré)* ajunge să-și dea mâna, să coincidă cu realismul total. Un exemplu elocvent că extremele se ating.

VIII. Dar argumentul nostru cel mai puternic e acesta: am văzut din primul capitol că noi credem, în sens religios (iar metafizica comandă gnoseologia, căci fiecare gnoseologie are metafizica ei implicată), deci credem în Dumnezeu și în realitatea creațiilor lui. De vreme ce El există, ne-a dat și putința să-l cunoaștem (căci altfel ar fi absurd, ar fi ca și când n-ar fi), să-L cunoaștem pe El și lumea creată de El. Acesta e idealism obiectiv – singurul adevărat (idealismul obiectiv e singura temă judicioasă ce se poate susține în filozofie).

IX. Mijloacele ce ni s-au dat ca să-L cunoaștem: 1) rațiunea; 2) intuiția (Newton, când a avut intuiția gravitației universale; Kant, când a avut intuiția revoluției copernicane în teoria cunoașterii; Poincaré, când a avut soluția unei probleme la care se gândise ani de zile etc.); 3) revelația. Intuiția se poate acorda ușor cu rațiunea, fiind ceva natural. Dar revelația e ceva supranatural (însă supranaturalul e un rațional mai adânc).

X. Și astfel răspundem la problema gnoseologiei: ce, cât și cum cunoaștem.

1) Ce cunoaștem? Absolutul! Altfel, cunoașterea n-are valoare. Kantismul rațiunii pure, pozitivismul, pragmatismul n-au valoare decât de compromis: un compromis cu care s-a mulțumit dezabuzatul secol al XIX-lea (ca un amor ce se mulțumește cu o fotografie, în loc de o ființă în carne și oase).

2) Cât cunoaștem? Nu cunoaștem tot Absolutul, dar nici o parte, căci, când e vorba de Absolut, partea echivalează cu întregul – și invers. Absolutul nu se descompune. Dar, atunci, ce ori cât cunoaștem din Absolut? Răspuns: un reflex. Iar filozofia e știința reflexului de Absolut care străbate prin ierarhia fenomenelor (căci fenomenele sau creaturile au grade diferite de Absolut, după treapta lor de descindere din Absolut. Iar filozofia e arhitecturală).

3) Cum cunoaștem? Ce e mai adânc din realitate cunoaștem prin REVELAȚIE, deci mai ales DOGMĂ. Adică, idee complexă, luminoasă, impregnată de mister (idee cu halo de mister). Aceasta e modalitatea cunoașterii noastre celei mai adânci. Idee maxim semnificativă, simbol cu semnificații maxime, antinomii solidare,

perspective la infinit prinse în punctul de pornire între cele două valve de aur ale dogmei! Dacă ar fi altfel, n-ar mai reda ori n-ar mai sugera Absolutul. Căci, cu cât un concept sau o cunoaştere e mai pozitivă, mai formală, mai logic-lineară, cu atât e mai superficială.

Natural, nu trebuie să abuzăm de cunoaşterea prin dogmă ori prin revelaţie, iar în domeniul sensibil trebuie să mergem la cunoaşterea pozitivă. Însă, când e vorba de cunoaşterea adâncă, generală, filozofică, trebuie să ne bazăm pe revelaţie. De ce? Fiindcă raţiunea ne dă cunoaşterea realităţii printr-un progres la infinit. Adică, tot ce ştim noi şi tot ce vom şti vreodată (chiar dacă omenirea ar trăi miliarde de ani) este nimica toată: este $1/\infty$. Şi prin aceasta recădem în idealism subiectiv (şi astfel, realismul extrem duce la idealismul extrem: întâlnirea extremelor, ca mai sus, dar în sens invers; interesat; să accentuez mai bine).

De aceea ne trebuie o intuiţie de ansamblu, cu caracter revelant. Cu aceasta începe filozofie! Când a apărut această intuiţie revelantă, această intuiţie-revelaţie, e ca un ceas deşteptător pentru filozof: atunci el se deşteaptă pentru adevărata înţelegere filozofică şi pentru creaţia filozofică. Eşti sau nu filozof după cum ai la baza creaţiei tale această revelaţie despre natura realităţii totale. Progresul ulterior al filozofiei nu face decât să precizeze această revelaţie şi să-şi desemneze toate concluziile sistematice şi implicaţiile.

În felul acesta, filozofia are, în ultimă analiză, ceva teologic, filozofia e teologică (vezi şi o observaţie a lui Saurat, în *Histoire des Réligions*), fiindcă pleacă de la o revelaţie organică de bază asupra realităţii totale.

Astfel, filozoful, când se întâlneşte cu revelaţia sistemului său, poate să spună, ca Pascal: *foc, foc, foc*! Ori ca soldaţii lui Xenofon: *Thalassa! Thalassa*! Ori ca Saul, pe scaunul Damascului; numai că trebuie să se păstreze proporţiile. Iar uneori revelaţia e înşelătoare, căci nu o dă Dumnezeu, ci o dă diavolul. În orice caz, asta decide dacă eşti sau nu filozof: dacă ai această intuiţie-revelaţie la bază; dacă n-o ai ori vrei s-aştepţi, ca P. P. Negulescu, ca ştiinţa să adune toate faptele şi legile, n-o să dai niciodată un sistem de filozofie sau o să recazi, de fapt, în idealism, unul subiectiv, fiindcă generalizările tale nu vor fi decât o aproximaţie: $1/\infty$.





25 aprilie 1964

*Les méfaits du matérialisme*[40]

I. În domeniul cunoaşterii:

1) materialismul încalcă principiul izomerismului gnosic, căci materia nu e înrudită cu noi şi, ca atare, n-o putem cunoaşte (decât aparent; numai superficialii se mulţumesc cu cunoaşterea calităţilor sensibile, crezând că aceasta e toată cunoaşterea). Dacă proclamăm materia ca esenţă a realităţii, am închis pentru totdeauna posibilitatea cunoaşterii. Astfel, materialiştii sunt, de fapt agnostici, dar nu-şi dau seama, fiindcă sunt elementari (şi pentru ei aparenţele sunt totul);

2) materia este divizibilă la infinit şi se continuă sau se multiplică la infinit. Întotdeauna e altă căciulă! Chiar şi electronii sunt complecşi şi au particulele lor de infinit. Iar cosmosul n-are limite: ai mai descoperit o galaxie, dar cu aceasta n-ai avansat, dar ai înainte tot zidul lui incognito infinit. Deci, şi pe această cale, materialismul ajunge tot la agnosticism.

Concluzia celor două puncte de mai sus: concepţia materialistă duce la opacitate, la stare pe loc, la lipsă de progres în cunoaştere. Constat: tocmai materialiştii cari fac mare caz de progresism sunt, de fapt, lucrătorii ne-progresului, ai obscurantismului. Ei îşi spun iluminişti, dar în realitate sunt obscurantişti.

Adevăratul iluminism e cel al misticii religioase.

II. În domeniul pragmatic:

1) materialismul ia moralei orice bază. În adevăr, dacă esenţa lumii (şi chiar a eului tău) este materia, atunci realitatea nu mai poate fi o comunitate de viaţă şi, deci, nu mai poate fi un monism moral. Despre incapacitatea funciară a materialismului de a crea o morală. Aşa cum cunoaşterea lor e o falsă (iluzorie) cunoaştere, tot aşa, morala lor e o falsă morală. Materialismul duce la agnosticism şi la amoralism. Materialiştii declară (şi fac mare caz) că au o cunoaştere şi o morală (ba, spun că numai ei le au!): dar fac asta fiindcă nu ştiu ce înseamnă a şti (au o candoare elementară), nu ştiu nici ce înseamnă adevărata cunoaştere şi nici ce înseamnă adevărata morală.

Mai mult: declarând că esenţa lucrurilor e materia, persoana devine pentru materialişti ceva secundar, un epifenomen, ceva iluzoriu (oricât ar bâigui ei că absolutul şi relativul coincid!); dar şi în această situaţie morala nu poate să existe.

Iulie 1964

*Ontologismul cunoaşterii*

1) Aici să dau definiţia adevărului: adevărul este recunoaşterea realităţii în măsura în care este element (realitate) ontologic în noi; sau: adevărul este recunoaşterea realităţii (absolute sau ca atare) în raport cu realitatea ontologică din fiinţa noastră; sau: adevărul este revelarea realităţii în sine (ca atare), în măsura structurii ontologice a fiinţei noastre.

2) Acest adevăr are un caracter de revelaţie, fiindcă e un reflex al Absolutului în noi şi fiindcă trece prin varianta umană (coeficientul de eroare al genului uman): dar această variantă sau „greşeală" nu e ceva în vânt, ci e tot ceva ontologic, fiindcă această variantă e pusă în noi de realitatea generală sau ontologică. Aici e greşeala scepticilor, iluzioniştilor: ei au plecat de la postulatul implicit că structura umană e ceva în vânt, fără legătură cu realitatea. De fapt, pentru a fi aşa, ar trebui ca omul (şi în special conştiinţa lui) să fie *causa sui* şi omul să fi apărut ca o generaţie spontanee absolută, ca o generaţie spontanee metafizică (căci şi generaţiile spontanee, despre cari vorbesc ştiinţele naturale, iau material din afară, ca o creaţie *ex nihilo*. Dar numai Dumnezeu este aşa! Însăşi lumea e creată de Dumnezeu, dar nu fără cauză.

Aşadar, coeficientul uman de eroare nu e, în fond, o eroare, ci o variantă ontologică prin care realitatea se îmbogăţeşte.

14 august 1964

*Revelaţionismul gândirii*

Din complexul nostru gnosic cari idei sau forme revelează mai realist realitatea şi cari mai puţin? Cele cari sunt comune tuturor oamenilor revelează mai mult şi celelalte mai puţin? Totuşi, ideile spiritelor de elită, ale *voyant*-ilor, deci individuale (ba, uneori, rămân neînţelese şi de ceilalţi, foarte multă vreme sau definitiv) revelează mai mult realitatea. Totuşi, e ceva valabil şi în criteriul acesta, să zicem sociologic – dar nu în sens aritmetic. Un om de elită poate să reprezinte mai veridic genul uman, gnosia umană, decât majoritatea „democratică" (dar folclorul? Ei bine, el e creat de fapt de elite): aşa au fost profeţii, întemeietorii de religii, cari au primit mai veridic decât tot restul omenirii adevărul de la Factorul Metafizic, de la Absolutul realităţii.

Aici, să discut pe Locke. Pentru el, unele idei ale noastre sunt mai aproape de realitate. Însă e în Locke ceva hibrid; pe de o





parte, face caz de senzualism (*Nihil est in intellectu...*[41], frază de care au abuzat toate caracudele empiriste), pe de alta, are un inneism implicit, de a cărui importanţă nu-şi dă seama. Căci ceea ce dau senzaţiile e numai materia primă pentru o fabrică şi chiar mai puţin decât atât; e în mare parte mai mult un cumul, o ocazie pentru ca să se trezească şi să actualizeze în noi structurile de sens şi cunoaşterile noastre latente, aşa-zicând apriorice.

Şi, mai ales, să discut aici apriorismul lui Kant (vezi şi o lucrare de tinereţe, mi se pare, a lui Negulescu[42]). Ceea ce e aprioric în noi este mai ontic, fiindcă este ecoul-reflexul mai direct al realităţii în noi (dar senzaţiile nu sunt şi ele un reflex direct?). Spaţiul, de ex., este mai real decât timpul, fiindcă de el nu putem face abstracţie?

Dar marele neajuns al kantismului e că nu ne spune de unde vine „conştiinţa în genere": e ceva în aer; nu ştim nici de unde vine şi nici cum se uneşte cu noi. S-ar zice că e un postulat ori o convenţie a lui Kant. Să-i dăm o interpretare sociologică ori una biologică (ca Sch[openhauer]-Maiorescu)? Dar Kant ar putea răspunde că ideile de sociologic şi de biologic sunt ulterioare: ele nu sunt posibile decât după ce „experienţa" este constituită. E adevărat însă şi că, dacă mergem atât de departe, nu mai e posibilă nici filozofia, fiindcă şi Kant a făcut filozofie pe baza conceptelor date de experienţa constituită. Încât socotim că salvarea (sistemului lui Kant – şi a noastră) e numai dacă considerăm conştiinţa în genere ca având o realitate ontologică – aşa cum este Cenzura transcendentă a lui Blaga; deci aprioricul este ceva ontic în noi. Şi anume: primul ontic în noi sau stratul cel mai ontic (acela pe care l-a căutat şi Socrate).

14 august 1964

*Revelaţionismul gândirii*

Paragraful ultim: trebuie să admitem că nu putem cunoaşte totul (Sfinţii Părinţi au spus-o demult!). Pretenţia de a cunoaşte totul, de a cunoaşte Absolutul prin ştiinţă şi filozofie duce ori la luciferism colectiv, ori la misterofagie (adică la o falsă cunoaştere). Vorba Apostolului Pavel: cine spune că ştie nu-şi dă seama ce înseamnă a şti (să citez exact). Trebuie mai degrabă misterofilie.

Dar o misterofilie în condiţii de raţionalitate şi de disciplină (cum e în religie; căci ce altceva e religia, din acest punct de vedere, decât raţionalizarea sau domesticirea misterului prin dog-

mă?), astfel încât misterul să nu fie ceva opac şi nici ceva anarhic, ci lumină şi disciplină, pe cari să se aşeze, să se construiască canoanele vieţii spirituale.

În acest sens, ne trebuie o filozofie a misterului şi a dogmei (Apostolul Pavel e punctul de plecare şi, în zilele noastre, Blaga a dat, în mare parte, o filozofie a misterului, o splendidă filozofie a misterului). Chiar şi comunismul are mistere de bază, dar mistere îngheţate. Cunoaşterea cea mai înaltă e misterul luminos, ordonat şi rodnic: misterele, în acest sens, sunt piloni şi faruri şi pe ele ori în jurul lor se ţese zaimful ideilor noastre secundare; ele sunt postulate şi ruguri cari se consumă (ruguri cari ard, dar nu se transformă în cenuşă) şi pe baza lor cresc sănătos şi fecund ideile noastre, filozofiile noastre despre viaţă. Ele sunt, în ultima analiză, baza, vatra şi culmea vieţii noastre spirituale.

24 august 1964

*Trei argumente pentru spiritualism*

1) Izomerismul e condiţia cunoaşterii realităţii. Dar noi, oamenii, suntem spirit, psihic; dacă, deci, realitatea nu e spirit, nu o putem cunoaşte.

Materia nu e cunoaştere. Ceea ce cunoaştem la ea e numai partea geografică a ei, adică o cunoaştem numai formal, iar nu intim, nu ultim, nu în sine. Deci: dacă realitatea nu e spirit, ajungem la agnosticism. Da! În fond, ştiinţa e agnostică (fiindcă se opreşte la realitatea aparentă, derivată, reală şi ea).

2) Am spus că omul e ontologic, iar realitatea, antropomorfă. Omul continuă realitatea (plus varianta umană, care însă nu schimbă esenţial lucrurile); deci, dacă el e spirit, şi realitatea e spirituală.

3) Dacă coborâm în adâncul persoanei noastre, ultima realitate pe care o observăm este o zvâcnire, o vibraţie, psihic: spirit (aici să citez din Augustin).

Aceste trei argumente sunt foarte însemnate, dar ele sunt numai introducerea (potrivit ideilor expuse în capitolele precedente; în această introducere să încep chiar prin a spune că spiritualismul realităţii se vede chiar din conţinutul capitolelor de până acum şi se poate întrevedea argumentarea prin unele idei





expuse în capitolele precedente). După această introducere, să dau argumentarea fundamentală (ca extindere, căci, de fapt, introducerea de mai sus fundamentează complet spiritualismul). De exemplu:

1) ordinea, finalismul realităţii dovedesc că are un Arhitect. Să combat ideea că realitatea e întâmplare ori că instinctele s-au format prin întâmplare, luptă pentru viaţă (Darwin), experienţă (inteligenţă personală) etc.;

2) materia e doar o idee a noastră: cu ce drept obiectivezi fără să faci realism naiv (sau „ştiinţific")?

3) *ex nihilo nihil*: din materie nu poate să iasă niciodată (oricât ar evolua!) spiritul, dacă nu e pus de mai înainte în ea. *Nihil est in intellectu quod non [prius] fuerit in sensu*... decât ceea ce a fost de mai înainte în inteligenţă? Deci, şi aici se poate spune: dacă spiritul rezultă din materie, e fiindcă a fost de mai înainte în materie.

August 1964

*Revelaţionismul cunoaşterii*

*I. Realism şi verism*
*II. Verism şi pragmatism*
*III. Marea opţiune*
*IV. Izomerismul gnosic*
*V. Ontologismul omului şi antropomorfismul realităţii*
*VI. Revelaţionismul cunoaşterii*

Decembrie 1964

*Valoarea gnoseologică a misterului*

1) Zona fenomenului imediat e zona clarităţii superficiale. Zona mai adâncă e mai clar-obscură, dar mai semnificativă.

Temă: ştiinţa e obiectivă, dar superficială (fenomenistă), filozofia e subiectivă, dar adâncă (şi, la urma urmei, nu se ştie dacă subiectivitatea nu e ceva ontologic, deci obiectiv).

2) Taina. Ea e modul metafizic de cunoaştere? În orice caz, de cele mai multe ori. Temă: despre taine opace şi taine luminoase. Vezi în Apostolul Pavel şi în toată gnoseologia creştină (cea mai adâncă, mai completă şi mai adecvată gnoseologie).

3) În domeniul metafizic nu trebuie să ne ferim din primejdia de contradicţie; cunoaşterea e, desigur, unitate, dar, după ce am

epuizat toate mijloacele pentru a găsi unitatea, nu trebuie să refuzăm contradicția ultimă: ea devine antinomie (care se unifică pe bază de transfigurare; Blaga a arătat foarte bine acest lucru). (Kant a arătat în chip magistral, pentru totdeauna, că în cunoașterea metafizică se ajunge la antinomie, numai că el n-a văzut valoarea antinomiei, fiindcă a plătit tribut raționalismului.) Iarăși, desigur, realitatea e unică (chiar dacă are conflicte, contradicții, dar le are în cadrul unicului), dar noi n-o putem cunoaște ca atare și atunci trebuie să acceptăm antinomia, dacă vrem să fim completi.

Temă: noi trebuie să luăm ambii termeni ai antinomiei, dacă vrem să nu amputăm realitatea, dacă vrem o cunoaștere completă. Apucații o iau într-o direcție numai: ori raționalism, ori mistici deșănțați (dar noi nu profesăm eclectismul; dezvoltare). Despre două tuneluri cari se întâlnesc în centru, cari se unifică pe bază de transfigurare; Blaga a arătat foarte bine acest lucru.

1964

*Minimum categorial*

Filozofia se ocupă cu cunoașterea Absolutului și manifestărilor lui, cari pentru noi sunt în relativ, dar noi simțim și în sine Absolutul, cel puțin ca reflex.

Cum simțim Absolutul sau reflexul lui? Prin trecerea lui prin minimum categorial: intuiție etc.

Omul are un complex gnosic, o structură gnosică formată din categorii și forme: ea e foarte bogată și ca o sită de aer sau chiar zid, care nu lasă să pătrundă realitatea în sine.

Însă, când e minimum categorial, adică structura de mai sus se simplifică și se realizează un fel de diagramă subțire sau o fântână adâncă artizanală, atunci, din adâncul Absolutului pătrund până la noi reflexe sau ecouri.

Nu e Absolutul însuși, dar e ceva, așa cum zorile nu sunt soarele însuși, dar îl anunță; și ce pline de sensuri și de promisiuni sunt revărsaturile de zori! Parcă cântă și se revarsă în valuri aeriene oceanul de lumină care are să sară. Dar ce trebuie să fie revărsatul zorilor (soarelui) Absolutului!





Ianuarie 1965

*Magia cunoașterii*

Realitatea ne apare ca ceva magic. Două sensuri ale cuvântului: sensul propriu (intervenția prin formule și practici în ordinea naturală, în chip secret și cvasi-luciferic) și sensul de artă mare (poezia unui mare poet are o „magie"; o mare actriță este „magiciană").

Aici luăm termenul în ultimul înțeles: magia realității luată în ansamblu, vraja realității.

În acest sens, spunem că cunoașterea umană are valoare și ne face să vedem Existența ca pe o magie universală.

De ex., sculpturile lui Brâncuși: degeaba am căuta să vedem în realitatea imediată aceste figuri (cel mult întâmplător, când un râu de munte rostogolește o piatră ori ploile și vânturile „modelează" un chip; dar atunci noi îi dăm sensul). Artiștii cari caută să facă artă copiind realitatea imediată fac „naturalism" (Zola descriind pe 20 de pag. o sobă care face fum!), iar naturalismul n-are realism, tot așa cum idealismul subiectiv n-are realism.

Însă Brâncuși nu face nici una, nici alta: el rezolvă problema artei întocmai cum ar rezolva problema cunoașterii; adică, nici dogmatism, nici idealism subiectiv (materialismul e și el un dogmatism). C. Brâncuși ajunge la esențe, în sensul adânc al realității și îl transfigurează. În primul moment, aceste figuri ale lui Brâncuși par un panopticum al imaginației stranii și enigmatice, fără nici o legătură cu realitatea, dar pe urmă vedem că ele dau tocmai realitatea profundă, prin ajutorul transfigurării. Sculpturile lui Brâncuși dau esențele ontice într-o transfigurare măiastră.

Astfel, artiștii (între cari punem și pe literați și în primul rând pe muzicanți) dau simboluri, cari sunt tipuri ontice profunde; oamenii de știință dau legi (și legile sunt tot un fel de simboluri ori de raporturi necesare, transfigurate numeric); filozofii dau intuiție sau viziuni; religia dă dogme; toate sunt adevăruri transfigurate sau revelații.

Se zice chiar că arta cutărui sau cutărui artist ne revelează realitate (spre deosebire de considerarea realităților cotidiene, banale, cari ne plictisesc: nu vedem nimic adânc și ingenuu în ele. Omul care se plictisește e omul care rămâne la suprafața lucrurilor. Pentru artist, filozof, realitatea cântă mereu, e mereu inedită și cu sensuri. Natural însă că prelucrarea de ansamblu a ceea ce dau arta, știința sau religia o face numai filozofia.

Ianuarie 1965

*Marea opțiune*

Marea opțiune e un postulat (că, adică, există lumea externă). Dar izomerismul gnosic nu e un postulat. El rezultă în chip necesar din faptul că am admis lumea externă. Nu poți să spui că există o lume externă și să susții că gnosia umană n-are valoare (cum ziceau unii sceptici). Eu nu vă oblig să credeți în existența lumii externe, dar spun numai atât: dacă credeți în existența lumii externe, trebuie să credeți și în cunoaștere (fiindcă, într-un fel, ea e creată de lumea externă; e „trup din trupul" ei).

Nu poți să spui că există lumea externă, dar nu există o cunoaștere valabilă. Asta e cea mai mare greșeală a unor sceptici și chiar a lui Hume: că admiteau realitatea lumii externe, dar nu și realitatea cunoașterii (Hume admitea realitatea numerelor, a moralei etc.). Dacă lumea externă e în adevăr „obiectivă", apoi e obiectivă și cunoașterea noastră.

Cel puțin agnosticii, cari contestă lumea externă ori se îndoiesc de ea, sunt logici; dar sunt „nebuni" sau cel puțin funebri.

Așadar, nu izomerismul e un postulat. Höffding spune (vol. I, p. 323) că, pentru Spinoza, ideea identității (implicate) între gândire și realitate e ceva care totuși îl mai obseda ca postulat; ei bine, nu trebuia să-l obsedeze (fie și marginal), dacă admitea lumea externă (și el o admitea – nici măcar nu-și punea problema!). În Spinoza și Bergson e mult dogmatism, care ține de rasa lor (interesant că și la Bergson e și rațiune, și intuiție, dar el nu s-a gândit să deducă izomerismul din simpla existență dovedită a lumii externe: simplă dar mare – fundamentează). Pe această stâncă construim casa noastră – filozofia noastră (salvarea cunoașterii); dar nu pe nisip – analogie cu casa pe stâncă , de care se vorbește în Evanghelie.

Ianuarie 1965

*Marea opțiune*

Tocmai filozoficește avem nevoie de existența lumii externe; deci, Berkeley se înșală când spune contrariul. Dacă n-ar fi o lume externă (vezi și: Nae Ionescu, despre existența unei lumii externe[43]); filozofia lui Berkeley ar sfârși în cel mai deplin idealism subiectiv, în solipsism absolut. Dar Berkeley admite lumea externă, fiindcă așa e în doctrina bisericii. E adevărat; dar doctrina bisericii mai spune și alte lucruri: de ex., că există lumea obiectelor, că există lucrurile; de ce nu admite Berkeley și asta?





Și, dacă e să facem filozofie numai parafrazând în termeni laici, doctrina bisericii (ceea ce, după mine, are fi cea mai bună filozofie: ca în Evul Mediu), atunci nu mai trebuie să discutăm nici problema cunoașterii, nici chiar apologetica și trebuie să ne mulțumim cu argumentul lui, că „Dumnezeu nu putea să se înșele"; ceea ce e foarte adevărat și e cel mai mare argument.

Dar: 1) unii pun în discuție pe Dumnezeu și 2) noi vrem să facem apel și la rațiunea umană (căci asta e filozofia!) și prin ea (adică și prin ea) să ajutăm religia. Căci în lume vor fi întotdeauna spirite cari vor să se convingă și prin rațiune umană; altfel, ar fi să desființăm filozofia. În lume, în istorie (în orice epocă a ei) va fi întotdeauna nevoie și de filozofie apologetică: adică, de filozofie credincioasă, bazată pe rațiunea umană. Evrika! Definiția apologeticei: filozofia credinței religioase, bazată pe rațiunea umană. Mai exact: filozofia aderării religioase bazată pe rațiunea umană. Filozofia convingerii religioase bazată pe rațiunea umană.

Ianuarie 1965

*Izomerismul gnosic*

Dacă scepticii și agnosticii în general nu cred în cunoaștere, e tocmai fiindcă ei au plecat, conștient sau subconștient, de la ideea că eul sau cunoașterea noastră este esențial de altă natură decât realitatea obiectivă; ori că această realitate e materia, ori că e ceva pe care nu-l știm, dar e, după sceptici – agnostici, ceva cu totul și cu totul diferit de noi: o altă lume. Prin asta, ei și-au închis singuri putința cunoașterii.

Și, totodată, sunt și inconsecvenți: fiindcă, dacă nu cred în cunoaștere, atunci de unde știu ei că realitatea în sine e cu totul altceva decât noi? Aici e dogmatismul lor. Iar acest dogmatism le vine și de la faptul că ei sunt subiectivi: egotiști, prizonierii eului propriu; nu comunică, n-au osmoză cu Existența, ci s-au tegumentat.

Ianuarie 1965

*Ontologismul omului și antropomorfismul realității*

Aici să arăt importanța inneismului și apriorismului (vezi și broșura lui P. P. Negulescu, din tinerețe[44]), ca fiind partea cea mai ontologică din om (și senzația ca atare are ceva ontologic, de altfel: e un fel de dat pur, deși superficial).

E semnificativ (și suspect) că scepticii și empiriștii nu văd valoarea inneismului – apriorismului (vezi: Locke, Hume..., vezi ce importanță dau de obicei scepticii antici senzației, din care spun că ies toate) și se bazează pe senzație ca pe un fel de rădăcină a tuturor lucrurilor, o *ur*[45]-rădăcină, un fenomen originar, din care ies toate, o mamă ce naște totul fără ajutorul vreunui principiu masculin.

În privința aceasta, toți acești senzualiști amintesc, prin poziția lor bizară, de comuniști, cari explică toată istoria pe baza modului de producție economic. Cineva a numit acest lucru „bizar", dar tot atât de bizară e poziția senzualiștilor, cari scot toate din senzație, printr-o magie plină de cecitate, prezumție, și uneori de tiranie.

De altfel, e legătură, adesea, între mine și alții; căci senzualismul a dus adesea la materialism și însuși spiritualismul face mare caz de senzație (pe care însă o crede ceva real, nu iluzoriu, dar epurată științific, atunci când e vorba de materialiștii moderni).

În orice caz, din punct de vedere spiritual, și senzualiștii și materialiștii au cam aceeași atitudine ori pot duce la aceeași atitudine: un fel de dezinteresare de valorile spiritualismului, un fel de negativism sau nesimțire.

Iar „sentimentele", „tendințele" noastre sunt și mai ontologice – și mai ales intuițiile conștiinței: ideea de perfecțiune și nostalgia pentru ea, intuiția libertății, nemuririi, divinului etc.; „evident că moralul nu poate fi luat decât în noi", am scris pe pagina 151 din Weber, când eram student; dar mai corect e să spun: moralul e și în noi.

Rămâne adevărată vorba lui Kant: experiența fără apriorism e vorbă, apriorismul fără experiență e gol (să citez exact).





Ianuarie 1965

*Ontologismul omului și antropomorfismul realității*

Cei ce nu văd inneismul, apriorismul, de ex., ideea de cauză, sunt ca acel nerod care număra măgarii (caii), dar nu și pe acela pe care era călare.

Căci ideea de cauză, dacă nu o scoatem din noi, n-avem de unde s-o scoatem; nici n-am avea idee de ea. Dacă, deci, alde Hume o discută, e fiindcă, în practică, o implică. Dar lipsa de perspicacitate și mai ales prejudecata anti-idealistă îi prostește. Căci prejudecățile pot prosti și pe cei mai inteligenți oameni (acest fapt ajunge la maximum când intervine prejudecata luciferistă ori materialistă). Ranchiuna nu e făcută să mărească inteligența!

Da, apriorismul dovedește ontologismul omului, dar cu o condiție: să se facă din „conștiința în genere" o funcție ontologică. Dar Kant s-a oprit la jumătate. Nu s-a eliberat complet (în *Critica rațiunii pure*) de prejudecata anti-idealistă.

[Pag.] 430[46], toată: dar nu e nevoie să știi cum lucrează voința noastră pentru a produce mișcările, pentru ca să ai ideea de cauză. Aici e o greșeală a lui Hume.

Prin habitudine n-ar putea să rezulte niciodată ideea de cauză, cum din multe lucruri n-ar putea să rezulte ideea de spațiu, dacă n-am pune noi de la noi ideea de cauză sau de spațiu. Hume, Condillac fac grosolană *petitio principii* (cum am însemnat eu pe Weber, [p.] 431 d. m., când eram student; vezi Weber, 431, al. II; vezi și nota de la [p.] 431 jos, făcută când eram student).

Numai „anti-misticismul", pornirea pe trecut, prejudecata anti-idealistă îi fac pe alde Hume, Condillac să nu înțeleagă apriorismul; și pornesc să facă filozofie cu *parti-pris*-uri.

Ce e mai prost în filozofie e să ai ranchiune (și limite; de altfel, ranchiunele vin de obicei din conștiința implicită a limitelor; și filozoful în chestiune caută să nege ceea ce nu înțelege el, pentru ca să-și scuze infirmitatea). (Să fac din asta o idee principală în cap. *Integralismul cunoașterii*, la paragraful „Raționalismul contra rațiunii", și la luciferism: unii devin raționaliști furioși sau nu, pentru ca să-și scuze limitele spirituale.)

[Pag.] 432-435: marea contrazicere a lui Hume: admite totuși necesitatea, cauzalitatea (și încă cum!) în istorie. Ba, merge până acolo să declare că „rațiunea experimentală" (435) e un instinct; dar se știe că instinctul e ereditar, deci aprioric. Analogie cu comuniștii: sunt materialiști în istorie, dar admit rolul ideilor și oamenilor mari; e o contradicție în sens invers față de cea a lui Hume.

Dacă ideea de cauză ar veni din habitudine, ar trebui s-o aibă şi... animalele. Până la urmă, Hume e revoltător prin anti-inneismul lui şi cecitatea lui Weber greşeşte când îi laudă fineţea psihologică (425). În practică, Hume lucrează ca un determinist, aşa cum în antichitate unii sceptici se mulţumeau cu „probabilismul" (Arcesilas, Carneade).

Ianuarie 1965

*Revelaţionismul gândirii*
(paragraful ultim)

Plan parţial, important

I. Nici o cunoştinţă a noastră nu este absolut ontică, dar nici una (afară de stări de boală) nu este absolut iluzorie.

II. Unele cunoştinţe sunt mai aproape de ontic; altele, mai aproape de iluzie. De ex., spaţiul, timpul, cauza, substanţa, legea etc.: ideea lor e mai ontică decât cea de gust, miros.

III. Dar nu putem cuantifica gradele de ontologic sau de iluzie ale ideilor noastre. Nu putem stabili carate sau măsurători matematice.

IV. Dacă luăm în ansamblu ideile noastre despre existenţă, ele ne dau ceva din sensul adevărat al realităţii, dar într-o formă transfigurată; acesta este *revelaţionismul cunoaşterii*. În el se arată reflexul adevărat, ontic, al realităţii. Şi din acest sens, realitatea ne apare ca o magie organizată de sensuri, ca operă de artă - poezie, ca o minune, cea mai mare şi mai inefabilă minune, ca o simfonie inefabilă şi sacră, oricât de parţial am cunoaşte noi realitatea şi oricât de transformat, dar cunoaşterea noastră ne dă revelaţia realităţii.

V. Şi, dacă ne e permis să anticipăm, aici se vede primul semn al Providenţei existenţei: căci cunoaşterea umană, aşa cum e, între dogmatism (realism naiv şi ştiinţific) şi empirism (îndoială), este aceea care ne trebuie: cel mai bun tip de cunoaştere pentru om. În adevăr: dacă am cunoaşte complet şi adecuat, n-am mai fi oameni, ci alte fiinţe, cu cari noi nu avem nimic comun. Ar fi o alterare radicală a fiinţei noastre.

Am fi ca nişte aparate fotografice cari, după ce au fotografiat lumea, nu mai au nimic de făcut; am rămâne inerţi, iar lumea ne-ar apărea tot inertă, ca un peisagiu lunar; pe când azi, realitatea e pentru noi veşnic semnificativă şi inepuizabilă. Numai Dumnezeu cunoaşte totul şi rămâne etern inedit (deci nu trebuie să cunoaştem complet adecuat nu pentru că n-am mai putea fi vânători, cercetători, ci pentru că, dacă am cunoaşte aşa, am înceta să mai fim oameni. Şi nici Dumnezeu n-am fi!





VI. Sensul de ansamblu al lumii, deşi limitat şi transfigurat, este cel adevărat. În cunoaşterea noastră este reflexul realităţii şi acesta ne apare ca o familie ontologică: deci nu mai suntem bastarzi în Existenţă. Astfel, se reface comunitatea existenţei, dar pe bază critică.

Ianuarie 1965

*Revelaţionismul gândirii*
(paragraful ultim)

Structura realităţii intră în structura noastră, dar transformarea sau convertirea din obiectiv în subiectiv nu e completă (absolută). Fiindcă, dacă ar fi completă, înseamnă că în sufletul nostru ar apărea ceva cu totul nou; şi asta ar fi *ex nihilo nihil*[47]. Să dez-volt incisiv acest argument; e continuitate între Realitate şi noi.

(Afară de marele argument că, fiind ontici noi înşine, nu transformăm complet lucrurile, ci numai le variem, după emoţia fiinţei noastre umane. Aşa că argumentul de mai sus, cu *ex nihilo nihil* rămâne ca un argument interesant, dar secundar.)

E continuitate de structură între Realitate şi noi - de aceea, în ideile noastre, rămâne sensul transfigurat al realului (sensul realului, fiindcă e continuitate; transfigurare, fiindcă e variere umană), ceva din acest sens. Peştera lui Platon e adevărată, e un simbol minunat; însă şi copiile cari alcătuiesc lumea aceasta au un grad de adevăr, nu sunt hume-ism. Ba chiar şi senzaţiile de tot felul: un adevăr superficial, epidermic, dar adevăr; chiar şi realităţile cotidiene, banale (ne-artistice) au un grad de adevăr, de realitate; mediocru, dar îl au.

... Şi astfel, noi umblăm pe acest pământ nu ca nişte călători într-o lume de umbre şi de ghicitori sordide; nu suntem peregrini fantomatici printr-o lume ea însăşi de fantome (nu călătorim într-o lume de fantome noi înşine nişte fantome naive sau etern nedumerite). Ci umblăm cu destinul nostru într-o lume de care suntem legaţi prin mii de fire de corespondenţe şi de sensuri, cari, toate, se adună, până la urmă, într-un om de ansamblu, ca într-o cenestezie ontologică (metafizică).

Aceasta e intuiția noastră despre lume, *Weltanschauung*-ul nostru, care vine din adâncul nostru și din nenumărate legături cu realitatea, legături cari își lasă fiecare stropul sau indicația (virtualitatea) lui de sens, până când toate fuzionează în intuiția de ansamblu sau în fluviul minunat al cunoașterii noastre filozofice, ontologice. Analogie cu nenumărate pâraie și râuri cari vin dintr-un bazin mare, fiecare cu aportul lui, și se varsă în fluviul unic. Pâraie și râuri de sensuri, cari se adună în matca de ansamblu a sensului general despre lume... Pâraie și râuri cari adună de pretutindeni firicelele de aur, cari adună din tot peisagiul ontologic, din tot peisagiul Existenței sclipirile și oglinzile de sens și le depun, ca pe o ofrandă, în intuiția noastră filozofică, în înțelegerea transfigurată și mirată a noastră, despre lume (însă ce aduc afluenții din afară intră în matca spiritului nostru, adică în ce e ontic în el; altfel, n-ar produce nimic de valoare).

În acest sens, e și o euforie a cunoașterii.

Ianuarie 1965

*Revelaționismul gândirii*
(paragraful ultim)

I. Din Absolut nu cunoaștem decât ceva parțial (dacă se poate spune, căci Absolutul n-are părți ori e întreg în fiecare parte), cum spunea Spinoza, că, din atributele fără număr divine nu cunoaștem decât două, și decât ceva transformat potrivit voinței umane. Cunoaștem un reflex din Absolut, dar real ca reflex.

II. Trebuie să ne resemnăm că anume lucruri, în filozofie, nu le cunoaștem sau nu le vom cunoaște niciodată; de ex.: scepticii, unii sceptici prea aveau dreptate când spuneau că filozofii nu explică de unde provine realitatea sau principiul din care urmează toate. Spun unii că materia e eternă (Democrit) (la fel și spiritul). Dar materia de unde vine? Nu știm; ne oprim aici. Nu mai căutăm originea spiritului sau a materiei, dar așa facem din voință un suveran arbitrar, fiindcă nu putem merge mai departe. Iar dacă mergem mai departe, ne întrebăm, iarăși, de unde vine elementul nou pe care l-am găsit – și asta la infinit. E ceva dureros pentru noi că trebuie să ne oprim, rămâne veșnic o nostalgie nerezolvată (în cazul materiei), dar n-avem ce face. Căci aici suntem la un punct unde cunoașterea noastră nu putea cunoaște niciodată.





Și astfel de puncte mai sunt în filozofie, în cari cunoașterea este oprită pentru toți, de însăși forma (structura) cunoașterii noastre. Ceea ce nu e în știință, unde ne-cunoașterea actuală permite speranța în cunoașterea viitoare.

Acestea sunt mostre hermetice sau mistere opace (chinuitoare).

III. Dar mai sunt și misterele luminoase (vezi Ap. Pavel); de ex., dogma Sfintei Treimi etc. Acestea sunt mistere radiante. Ele sunt liniștitoare (nu chinuitoare); și nu numai că nu sunt o carență gnosică, dar sunt chiar forma maximă a cunoașterii filozofice – dacă filozofia e mai ales metafizică.

Ianuarie 1965

*Revelaționismul cunoașterii*
(paragraful ultim)

Aici să arăt că cunoașterea noastră nu dă intuiția globală, că facem parte dintr-o familie ontologică unică, ai cărei fii sau membri suntem.

Cu aceasta am dovedit că filozofia e disciplina menită să refacă intuiția comunității noastre cu Existența generală. *Quod erat demonstrandum.*

Vezi cum țăranul se simte în comunitate cu întreaga existență, nu se simte un fulg de păpădie ori un bastard, ci un copil ontologic legitim. El are un realism adânc (nu realismul superficial, epidermic, al modernilor, care lasă loc pentru scepticismul sau iluzionismul, sau disperarea de fond. Țăranul e mai degrabă invers: iluzionist, neprecis, relativist pentru lucrurile de suprafață, dar realist de fond, realist metafizic, ontologic (temă: despre realismul empiric și idealismul-iluzionismul de fond; și despre idealismul-iluzionismul empiric și realismul de fond; ori realist și de fond și de suprafață sau idealist-iluzionist și de fond și de suprafață).

Vezi și primitivii de cari vorbește filozoful James în *Aux Etudiants*; cum ei au relativism de fond și sentimentul comunității ontologice. Cu avantajul că filozofia ne dă sentimentul comunității ontologice pe bază critică.

Ianuarie 1965

*Revelaționismul cunoașterii*
(paragraful ultim)
*Gnoseologia implică o atitudine metafizică*

Când spunem că omul e ontologic și realitatea [e] antropomorfă, și când facem din acestea fundamentul gnoseologiei noastre, noi implicăm o metafizică. Și anume: o metafizică spiritualistă.

Realitatea e spiritul.

Dar acest spirit ontologic, creând lumea sensibilă, devenind obiecte, s-a transformat destul de mult, încât nu mai putem cunoaște complet și adecuat (încât cunoașterea umană nu mai poate fi o copie).

Dar rămâne adevărat dacă nu o reflectare (copie), dar un reflex, o configurație de ansamblu, în care e cuprins sensul transfigurant al realității; și anume, intuiția că realitatea e o armonie, o familie existențială comună. E mare lucru acesta! El dovedește că nu suntem fulgi de păpădie, că nu suntem bastarzi pe acest pământ, că suntem fiii adevărați ai Realității și că avem cu ea corespondențe adânci, cari dau cunoașterii noastre limitate și subiective o efigie care păstrează cerul sau un ecou real al Existenței.

Suntem copiii buni ai Existenței și ceea ce gândim și simțim noi nu e pură subiectivitate, nu e ceva gratuit și deprimabil, ci e ceva care respiră gravitatea realului ca atare și farmecul legendei unice și inefabile a tot ceea ce ne înconjoară mai de aproape sau mai de departe, până la ultimele confinii, bănuite sau nebănuite, ale universului, până la ultimele taine ale ontologiei.

Democrit, Locke, Hume au încercat să arate cari din ideile noastre nu au corespondent real (după Locke: spațiul, figura, mișcarea) și cari, nu. Dar adevărul e că nu putem fixa carate de abordat, dar știm că sensul de ansamblu are ceva veridic, adevărat și că orice idee a noastră are, în grade diferite, și ceva subiectiv, și ceva obiectiv. Chiar și senzațiile de gust, miros etc. au ceva ontic, fiindcă putința existenței lor e dată de realitate.





14 februarie 1965

*Ontologismul omului și antropomorfismul realității*

*I. Ontologismul lui Kant*

1) Interpretarea biologică (apriorismul este produs de ereditate). Schopenhauer și Maiorescu au interpretat astfel.

2) Interpretarea sociologică (A. Comte? În orice caz, școala sociologică franceză).

3) Interpretarea în sine, adică au luat „conștiința în genere" ca ceva în sine, fără să se întrebe de unde vine; se mai poate numi și interpretare formală.

Dar mai poate fi o interpretare, pe care o socotim cea mai importantă: interpretarea ontologică. Cei ce interpretează biologic sau sociologic sunt spirite de plaur sau de banchiză: nu văd ce e dedesubt. Căci biologicul (care face cu putință ereditatea) și societatea de unde vin? Dacă biologicul și societatea ar fi realități abstracte, nici n-am mai avea nevoie de kantism; deci, cei ce interpretează așa anulează de fapt kantismul. Și fac greșeală de *petitio principii*. Fiindcă noi nu avem idee de realitatea biologică (corpul nostru) și de societate decât după ce a funcționat apriorismul.

Iar cei ce interpretează formal sau în sine au spirit gramatical în filozofie. Iată de ce ne trebuie altă interpretare; ea este interpretarea ontologică.

*II. Interpretarea ontologică*

1) De ce Kant n-a precizat (decât implicit) ce e cu conștiința în genere (a făcut-o înadins, deși subconștient) (de unde vine, cum face legătura cu noi etc.)? Ca să lase ideea că ea este ceva adânc (cum, de fapt, credea și el). Dacă ar fi spus net că această conștiință în genere e ceva în vânt sau pur subiectiv, ar fi căzut în idealism subiectiv (iluzionism absolut) și, deci, nu l-ar fi putut corecta pe Hume, cum își propusese. Dar, de fapt, Kant a făcut, ca sens, în epoca modernă operația pe care a făcut-o Socrate în antichitate (sofiștii au fost Hume-ul antichității și Socrate, Kant-ul antichității). Socrate a salvat cunoașterea coborând mai adânc în eu și ajungând acolo, la cugetul absolut, iar Kant a coborât tot în adâncul eului și a găsit acolo depuse reflexele normative și formative ale conștiinței în genere. Evrika!

Dacă ar fi spus că conștiința în genere e ceva subiectiv, Kant ar fi căzut într-un idealism obiectiv mai mare și decât al lui Hume (fiindcă Hume admite existența obiectivă a numerelor etc.). Iar

dacă ar fi spus net că conştiinţa în genere e ceva obiectiv şi suprauman, ar fi ajuns la dogmatism (pe care el voia să-l depăşească). Şi astfel, la Kant, conştiinţa în genere a rămas oarecum ceva intermediar, între ontic şi psihic, între obiectiv şi subiectiv, ceva cvasi-transcendent. Asta, ca sugerare în mintea cititorului.

Şi astfel, Kant a venit (subconştient) cu două măsuri; când vorbea contra lui Hume, el era ontologic (considera, de fapt, că conştiinţa în genere e ceva ontologic sau obiectiv; iar când vorbea contra dogmatismului, el era psihologic (considera, de fapt, că conştiinţa în genere e ceva psihic sau subiectiv). Aici e marea ambiguitate, marele echivoc, al lui Kant şi ceea ce, fără nici o intenţie de diminuare, s-ar putea numi aspectul hibrid al filozofiei teoretice kantiene. De aceea, pentru a introduce unitate, Kant trebuie interpretat ori în sens psihologic, ori în sens ontologic.

Noi optăm pentru sensul ontologic. Căci numai acesta valorifică în adevăr gândirea lui Kant şi corespunde intenţiei lui de fond. Căci nu pentru a se întoarce la Hume a făcut Kant revoluţia lui copernicană!

2) Destinul pozitivismului în raport cu acela al kantismului este revelator în această chestiune. Pozitivismul şi kantismul sunt două *aboutissements*[48] ale empirismului sau scepticismului.

Pozitivismul e un astfel de *aboutissement*, după ce a trecut mai întâi prin „şcoala ideologilor" (Kant e o sinteză de ideologie şi de pozitivism, vorbind din punct de vedere logic, nu istoric, fiindcă pozitivismul a fost după Kant).

„Şcoala ideologilor" nu a putut satisface multă vreme (de aceea a fost înghiţită de pozitivism), pentru că avea următoarele neajunsuri: a) era minată de subiectivism; se ocupa de analiza ideilor oamenilor despre lucruri, dar nu despre lucrurile însele; b) avea în chip fatal sau superficialitate, fiindcă, dacă nu explica ideile noastre în legătură cu apriorismul ori cu revelaţia, înseamnă că ignora cauza lor cea mai adâncă şi deci le dădea o explicaţie superficială; cum, de ex., făcea cu ideea de Dumnezeu, de cauză etc.; c) era contradictorie: voia să explice ideile noastre, dar pentru aceasta trebuia mai întâi să creadă în ideea de cauză etc.; deci, voia să explice fără să aibă categoriile, conceptele, adică uneltele cu cari să explice. Asta e şi greşeala lui Hume şi a tuturor empiriştilor. Deci, dacă nu faci intervină apriorismul, nu poţi să explici nimic, fiindcă pui carul înaintea boilor.





De aceea, şcoala ideologilor a rămas doar la alde Voltaire, cari, ca să distrugă valorile tradiţionale, spunea (fără să fie original) că aceste valori trebuie explicate cum s-au produs istoric – pentru ca să vezi că se anulează (mizerabilul superficial!).

Pentru aceste motive, lumea a fost mai mulţumită de pozitivism. Uitând punctul de plecare al lui Comte (care nu ignora că ştiinţa e o aparenţă), lumea intelectuală, tot practicând ştiinţa, a ajuns să creadă că aceasta e Absolutul şi că, deci, pozitivismul e un fel de dogmatism: pozitivismul a devenit o iluzie foarte... pozitivă. Iar când era vorba de rinoceri, ca Le Dantec sau E. Renard, sau de miopi, ca oamenii de ştiinţă de laborator, pozitivismul era idealul sau se convertea chiar în cel mai intact materialism.

Totuşi, pe filozofii propriu-zişi şi pe oamenii cu spirit mai complet, pozitivismul nu i-a mulţumit şi el nu s-a bucurat de un prestigiu de prima mână înaintea lor. Chiar când l-au acceptat de nevoie, l-au considerat cu oarecare toleranţă. Altceva a fost cu Kant. Acesta a fost cel mult uitat în unele momente, dar privit cu toleranţă n-a fost niciodată. Kantismul a avut întotdeauna un mare prestigiu, chiar când a fost criticat sau combătut. De ce? Răspuns: fiindcă i s-a acordat un sens mai adânc, un sens mai ontologic (vezi cum unii se îndepărtau de kantism tocmai fiindcă îl găseau prea metafizic). Curios: Kant n-are un mare sistem de metafizică şi totuşi e plin de metafizicism, ca nici un alt filozof!

Şi aşa este: Kant e mai ontologic. După el, ştiinţa nu e numai un refugiu (nu sunt numai cozile, fiindcă nu ai fragii) cum e pentru pozitivism, nu e numai o iluzie pozitivă (dacă se poate spune aşa), ci e ceva adânc întemeiat, ceva aproape sacru. De ce? Tocmai fiindcă, în mentalitatea lui Kant, conştiinţa în genere nu e nici ceva individual, nici ceva pur uman (în sensul pragmatistului Schiller) şi totuşi rămâne o conştiinţă; deci este o valoare, deşi nu pur transcendentă, dar transcendentală. În aceasta constă ontologismul lui Kant: că acordă (chiar dacă n-o spune formal) conştiinţei în genere un caracter mai presus de ideile noastre empirice, adică un caracter care e determinat în oarecare măsură de transcendent; deci, caracterul ei fix, hieratic, imuabil, ordonator şi fără apel.

Iar lumea filozofică de la Kant şi până azi aşa l-a considerat, în fond, pe Kant, chiar când nu şi-a dat seama de asta; adică, l-a considerat altceva decât empirismul şi altceva decât pozitivismul.

De aceea, Kant a rămas un filozof cu prestigiul nealterat, un filozof care poate să se învechească, dar nu se alterează, un fel de stea polară a filozofiei, un termen de raportare pentru a măsura valoarea altor filozofi: un filozofo-metru.

Noi însă mergem și mai departe și considerăm că conștiința în genere este chiar pur ontologică, adică transcendentală (ca „Cenzura transcendentă" a lui Blaga). Noi știm că există valori istorice (adică în fenomen) și valori metafizice, dar conștiința în genere ce fel de dihonie este?

Este ea ca un fel de grad sau treaptă de emanație (vezi Plotin) sau ca o categorie intermediară între Absolut și noi, cum ar fi lumea îngerilor? Deci, atunci când I. Kant a creat conceptul de conștiință în genere, el n-a făcut decât să sublimeze în sens critic-filozofic o idee a emanatismului sau a creștinismului. Natural, I. Kant a făcut asta așa cum fac filozofii în general cu ideile lor cele mari: fără să fi știut în chip absolut conștient. Numai ideile secundare sunt create pe cale deplin conștientă (și nici pentru ele nu e întotdeauna așa), dar intuițiile mari ale gânditorilor vin din subconștient și numai instrumentarea lor ulterioară aparține conștiinței clare sau discursive.

Teză foarte importantă: când noi, oamenii, am fost creați, ni s-a dat un apriorism complet; adică, atunci când s-a depus în noi (fie că am fost creați deodată, fie în lungul timpului) un fond aprioric integral, atât teoretic cât și practic. Avantajul acestei teze e dublu:

1) se explică, în acest fel, cel puțin principiar (singurul mod de înțelegere pentru noi când e vorba de multe puncte metafizice) cum s-a făcut legătura între apriorism și conștiința noastră (ceea ce explică I. Kant, fiindcă nu putea să arate care e puntea între conștiința în genere și noi);

2) tot principiar înțelegem ce e legătura de unitate, în fond, chiar convergență de adevăr, între rațiune și mistică: fiindcă același factor, fiind un singur factor, a pus în noi apriorismul integral, teoretic și practic. E o erezie să se facă deosebire între teoretic și practic; dacă noi nu știm cum se face unitatea între rațiune și credință, acesta e un fapt secundar; principalul e că ea există în principiu și totul e să nu cădem în unilateralitate, adică să nu amputăm apriorismul, renunțând fie la intuiția mistică (cum fac „științificii", „raționaliștii"), fie la rațiune (cum făceau unii mistici la finele Evului Mediu și chiar Pascal).





Temă colosal de importantă: numai pe baza tezei expuse pe această pagină se poate face și unificarea celor trei critici kantiene; căci nu e deosebire între ele, cum credea Kant, după cum nici fenomenul și numenul nu sunt două lucruri, ci o lume unică, dar cu grade sau trepte diferite de existență ori de creare. Căci apriorismul care ni s-a dat este, în fond, indivizibil; nu este un apriorism teoretic și unul practic, ci un apriorism integral, unul singur, doime nedespărțită.

26 februarie 1965

*Revelaționismul gândirii*
(paragraful ultim)

Dovada cea mai însemnată că în gnosia umană e o variantă umană, un coeficient personal ori al speciei umane este în existența variațiilor sau chiar a contradicțiilor cari sunt între ideile noastre și ale altora ori chiar între ideile noastre (în timp – într-un fel crezi la tinerețe, altfel la maturitate etc.), ori între adevărurile rațiunii noastre științifice și ale intuiției noastre.

Scepticii deci aveau dreptate când au pornit de aici: de la constatarea contradicțiilor; numai că concluziile lor au fost exagerate sau greșite; dar n-au fost greșite în punctul de plecare, ci în cel de ajungere. Adică: constatarea contradicțiilor e adecvată (cu condiția să nu exagerezi aceste contradicții și să nu le cauți cu lumânarea ori să le inventezi), dar concluzia nu e că gnosia umană e o iluzie, ci că e o variantă la realitate. Aceasta trebuie să fie concluzia!

Noi trebuie: 1) să căutăm unitatea care e între contradicții (vezi cum eclecticul Cousin a inversat asta pentru istoria filozofiei); 2) să vedem care e partea comună a contradicțiilor; 3) iar atunci când nu putem găsi unitatea și nici partea comună, dar suntem convinși atât de adevărul unei idei cât și de acela al ideii contradictorii (ca, de ex., în cazul „conflictului" între idei din știință și idei din religie), să postulăm că există undeva o unitate, un factor comun, dar nu-l putem ști noi (în stadiul actual, ori niciodată); vezi cum și în știința pozitivă există idei sau fapte contradictorii: fiecare constatată în chip riguros ca fiind exactă. Dar ce fac oamenii de știință? Renunță la una din ele? Nicidecum! Ci le iau împreună; să dau exemple. Apoi, dacă așa e în domeniul accesibil nouă, al științei, cu atât mai mult așa trebuie să procedăm

în cel al metafizicii şi moralei (vezi dualităţile moralei, religiei; Kant şi scepticii greci greşeau când nu ştiau valoarea antinomiei).

Februarie 1965

*Izomerismul gnosic*
*Introducere*

Scepticii şi toţi agnosticii şi-au închipuit, au plecat în mod formal sau în mod implicit, de la ideea că între noi şi realitatea obiectivă este o deosebire esenţială, că nu e nici o legătură şi nici o asemănare. Plecând de la această idee, era logic ca ei să ajungă la concluzia că cunoaşterea noastră n-are nici o valoare obiectivă, că e o iluzie. Dar cu ce drept au plecat de la ideea că nu e nici o legătură sau asemănare între noi şi realitatea obiectivă? Chiar dacă ar fi aşa, de unde ştiu ei?

Un lucru e sigur: pentru ca să fie o valoare de obiectivitate între cunoaşterea noastră şi lumea externă, trebuie să fie o legătură adâncă între ele, care să aducă o înrudire de structură, o asemănare, deşi nu totală, dar parţială, şi, în orice caz, reală.

Aceasta am numit-o principiul izomerismului gnosic.

Dar scepticii, agnosticii au plecat de la ideea discrepanţei mai mult sau mai puţin totale dintre noi şi realitate; în schimb, toţi gânditorii cari, în lungul istoriei filozofiei, au acordat cunoaşterii noastre o valoare au recunoscut, formal sau implicit, că e legătură şi asemănare între structura noastră şi realitate. Aici să fac o incursiune în istoria filozofiei.

Scepticii au exagerat deosebirile dintre senzaţii, impresii, idei, refuzând să vadă partea lor comună şi dedându-se unei adevărate industrii, uneori frizând escrocheria şi aproape întotdeauna artificialitatea în a crea peste tot contradicţii, dedându-se unei vânători gratuite de incongruenţe şi nepotriviri, pentru a dovedi că totul ne înşală şi că iluzia e destinul nostru.

Martie 1965

*Izomerismul cunoaşterii*

E o eroare să se creadă că raţiunea e numai a noastră şi că n-are nici o legătură cu lumea exterioară, că ne aparţine numai nouă; de fapt, raţiunea noastră gnosică are legături cu lumea şi ea şi această lume aparţin unui fond comun. E o eroare să se creadă că raţiunea şi lumea sunt două realităţi incomunicabile.





Panteismul, monismul şi mai ales spiritualismul pregătesc mai bine înţelegerea izomerismului cunoaşterii (chiar noi suntem spiritualişti transcendentalişti).

Raţiunea şi realitatea generală au ceva comun: sunt un diftong (definiţia diftongului: două vocale cari se pronunţă deodată, cari fac o silabă): un diftong ontologic. Bună figură de stil!

Trei posibilităţi: 1) noi am creat lumea; 2) lumea ne-a creat pe noi; 3) ori un factor mai adânc ne-a creat şi pe noi şi lumea (însă noi, în realitatea generală sau externă, am înţeles şi factorul „mai adânc").

E absurd să spui că noi şi lumea externă sunt absolut paralele (atunci nici n-am avea idee de o lume externă); or, nici chiar scepticii nu spuneau că n-avem legătură cu lumea externă, ci cel mult îi contestau existenţa; dar, dacă îi admiteau existenţa, spuneau că noi ne facem idei greşite despre ea, iar nu că nu avem legătură cu ea.

Martie 1965

*Izomerismul gnosic*

Identitatea omului: cu toate variaţiile omului, în el e o stranie identitate. Vezi ce zice eroul din *Les clés du royaume*[49], după ce a studiat pe chinezi: „la logique est la même partout et tous les hommes sont frères"[50].

Vezi cum pieile roşii din America au creat cultura precolumbiană, în care, pe lângă deosebiri bizare, sunt şi identităţi uimitoare. Ei aveau până şi semnul 0 în matematică (dar probabil că îl însemnau altfel); vezi cum s-a înşelat zeci de ani L. Brudel, pentru ca, la urmă, să recunoască el însuşi că s-a înşelat: tardivă dar înaltă dovadă de onestitate intelectuală! „Primitivii" au aceeaşi logică ca şi noi – şi, mai întâi, nu sunt primitivi!

Nimic mai interesant de studiat, într-un fel, decât varietatea şi identitatea omului! Dar ceea ce e semnificativ, metafizic vorbind, este identitatea. Să arăt înrudirea noastră cu fondul realităţii ontice – chiar dacă ar fi adevărată teoria palingenezei – şi mai ales atunci.

Martie 1965

*Argument pentru izomerism*

De ce se fac descoperiri ştiinţifice, de multe ori concomitent, fără ca autorii lor să fi ştiut unul de altul (e şi o carte despre istoria acestor „coincidenţe")? Răspuns: fiindcă mintea umană e identică şi din aceleaşi date şi preocupări trage aceleaşi concluzii (dar teoriile pot diferi). Asta însă pune altă întrebare: dar de ce oamenii au mintea identică? Căci nu e influenţă ori determinare reciprocă (posibil că oamenii nici n-au ştiut unii de alţii, dar au făcut descoperiri). Atunci ce este? Răspuns: factorul care i-a creat este acelaşi. E identic. Iar această identitate exterioară s-a depus în om. Şi astfel, omul a devenit aidoma ori cel puţin înrudit cu realitatea exterioară. Important argument!

Oamenii deci se aseamănă între ei; nu direct, ci prin intermediul factorului ontic extern (numai în civilizaţiile târzii oamenii încep să se frece unii de alţii şi să se fasoneze reciproc, pe tot globul). Dacă oamenii n-ar semăna cu factorul sau realitatea ontică externă, n-ar semăna nici între ei. Mai mult: eu cred că înşăşi animalele au logică şi sensibilitate mult mai înrudită cu noi decât ne închipuim noi, în prezumţia noastră; şi aceasta e o pistă de urmărit, o modalitate de a dovedi izomerismul omului (s-o fac); deci, până la urmă, totul e identic, în fond, în Existenţă.

Martie 1965

*Minimum categorial*

Chiar dacă are dreptate pozitivismul, în sensul că nu putem cunoaşte Absolutul, dar concluzia lui e greşită. Căci posibilitatea filozofiei (metafizicii: asta e filozofia, în primul rând!) şi cunoaşterea Absolutului nu sunt două lucruri necesar legate (ba, s-ar putea spune că, dacă am cunoaşte Absolutul, s-ar termina şi cu filozofia!).

Vezi cum şi unii gânditori creştini au spus că nu putem cunoaşte pe Dumnezeu (H. de Saint Victor?), dar concluzia lor a fost pentru credinţă – cu atât mai mult pentru credinţă. Până şi Hobbes a spus că nu putem cunoaşte pe Dumnezeu, dar suntem ca un orb care nu cunoaşte focul, dar se încălzeşte la el (vezi în Höffding, vol. I, pag. 285[51]).

Şi atunci, iată ce trebuie să spunem: nu cunoaştem Absolutul; dar avem dreptul să ni-l imaginăm, să-l plăsmuim (în acest sens, cultura e istoria acestor minunate plăsmuiri); vezi şi în Blaga, care a mai spus că atunci când ne-am convins că nu găsim un înţeles, trebuie să-l punem noi; vezi: *Pietre pentru templul meu.*





Iunie 1965

*Izomerismul gnosic*

Principiul izomerismului gnosic este de fapt implicat în toţi filozofii cari cred în cunoaştere (şi mai ales la Hegel, Berkeley etc.) şi chiar la teologi, fiindcă atunci când ei vorbesc de Dumnezeu recunosc un principiu care e categoria maximă de cunoaştere, tocmai fiindcă El este din familia noastră sufletească (între Dumnezeu şi noi s-ar zice că e deosebirea dintre un brad crescut mare şi unul pipernicit, un brad de munte şi unul de baltă: mare deosebire, dar... aceeaşi familie). Dumnezeu este în esenţă identic cu noi sau cel puţin ca direcţie, ori parţial.

... Aşa că totul e să dovedim valabilitatea acestui principiu, mai bine zis, să dovedim că el se aplică la om. Adică, să dovedim că în adevăr omul este identic în esenţă cu realitatea absolută, să dovedim ontologismul omului (şi antropomorfismul realităţii).

Cum putem face această dovadă? Aşa: arătând mai întâi că realitatea externă există (marea opţiune); restul e uşor, căci avem „punctul fix" de care vorbea Arhimede. De aceea, planul bun al capitolului *Revelaţionismul gândirii* este:

I. *Realism şi verism*
II. *Verism şi pragmatism*
III. *Izomerismul gnosic*
IV. *Marea opţiune*
V. *Ontologismul omului şi antropomorfismul realităţii*
VI. *Revelaţionismul gândirii*

Adică, să pun întâi paragraful despre *Izomerism* şi apoi cel despre *Marea opţiune*

Octombrie 1965

*Ştiinţă şi cunoaştere*

Neajunsurile ştiinţei:

1) mecanicizarea vieţii; omul ajunge să trăiască între maşini şi nu între realităţi vii (de aceea se mecanizează, se robotizează şi el). Vezi cum lucrătorii în fabrici ajung să facă numai o gămălie de bold şi lucrează pe bandă (vezi filmul lui Gheorghiu: lucrătorul ie-

şit din fabrică alerga să răsucească nasurile oamenilor). Vezi lucrătorul neamţ de la Petroşani, care, în 1938, lăsa oamenii în mină şi ajunsese cu ochii bulbucaţi; în America, oamenii au vreo 20 de maşini în casă;

2) castorizare; confort şi artificializare;

3) pierderea libertăţii: statul, înarmat cu tehnica modernă, are o poliţie teribilă;

4) îndepărtare de natură, de osmoza cu ea – şi mai ales de natura ontologică;

5) înmulţirea excesivă a populaţiei, până la un timp, iar apoi regres demografic (malthusianism!). Omul s-a înmulţit când tehnica a creat bogăţii, dar a început să practice malthusianismul când a devenit personalist (nu vrea să mai facă sacrificii şi să aibă copii) şi a cunoscut tehnica sterilizării ori avorturilor;

6) apariţia universalismului, care era imposibil fără o tehnică, avansată;

7) gerontocraţia: mai mulţi bătrâni decât copii şi tineri (media vieţii o s-ajungă la 70 de ani). Din cauza aceasta nu mai e cultură ingenuă, mitică (orice cultură autentică e, în fond, un mit; să dezvolt această temă), vitală, ci o cultură blazată, raţionalistă, obosită, artificializată, care face în chip cabotin caz de tinereţe (mimează tinereţea, dar se sperie de adevărata tinereţe, ca actriţele de 30 de ani, când li se pun alături actriţe de 18. Azi bătrânii, bătrânele nu mai au haine speciale; unde mai sunt bătrânele cu pălării cu bride?);

8) Luciferismul gnosic etc.

Din punctele 1 şi 4 să fac un singur punct? Filozofia materialistă vine şi din faptul că omul trăieşte numai între maşini. Maşina ucide spiritul (dar nu definitiv)!

Octombrie 1965

*Marea opţiune*

Existenţa lumii externe ar putea totuşi să nu fie numai un postulat? S-ar putea spune că e mai complicat să ne închipuim că nu există o lume externă şi totuşi să avem senzaţii şi lucrurile să urmeze într-o ordine.

E adevărat. Dar asta e teza pragmatistă, în fond, ori aceea a principiului economiei în cunoaştere (Poincaré?).

Vezi şi Nae Ionescu, despre existenţa unei lumi externe (într-un curs de metafizică[52]).





În fond, dacă nu putem dovedi pe cale strict logică existenţa unei lumi externe – şi, în fond, e aici un act de credinţă ori un postulat chiar la filozofii cari îşi închipuie că au dovedit existenţa lumii externe; să-i analizez şi să arăt.

Era uşor de dovedit că alde Zenon (sofistul) n-aveau dreptate, fiindcă ei se bizuiau totuşi pe logică, deci cu logica îi puteai combate (de vreme ce se admitea – implicit – valabilitatea logicei), dar pe alde Avenarius (care vine de la alde Hume) nu-i mai poţi combate: empirismul e deci mai periculos decât scepticismul (acesta e totuşi un dogmatism şi se bizuie pe valabilitatea logicei – fie şi implicit) şi ultima concluzie a empirismului este iluzionismul absolut şi funebru, după care dispare chiar dualitatea sau opoziţia eu – non-eu şi nu mai ştii nici dacă există o lume externă.

Noiembrie 1965

*Atitudinea gnoseologică*

I. De la realismul naiv şi „ştiinţific“ (dar care, în esenţa lui, nu e mult deosebit de cel naiv) s-a trecut la scepticism. Patria cea dintâi a acestuia a fost la grecii vechi: o adevărată orgie şi industrie a scepticismului, ucis în cele din urmă de propriile lui exagerări, absurdităţi şi artificialităţi; căci, în fond, aceşti greci erau cu o vitalitate de barbari, dar cu inteligenţa rafinată şi o sileau pe acesta să dezvolte fără odihnă toate argumentele posibile şi imposibile.

Idee interesantă: şi grecii vechi s-au trezit, la un moment dat, din „somnul dogmatic“, ca şi Kant. Deci, drumul urmat de Kant – până la un punct – e drumul cunoaşterii înseşi, drumul istoriei filozofiei. Dezvoltare.

II. Cunoaşterea, după comunişti, este: 1) posibilă, realistă; dar 2) nu cunoaştem tot Absolutul, ci numai atât cât ne trebuie ca să trăim şi ca să ne dezvoltăm spiritual în vederea mântuirii (să fac citate în acest sens); 3) şi nici nu cunoaştem perfect adecuat Absolutul, ci „ca prin ghicitură“, nu „ca în oglindă“ (să citez din Pavel)[53]. (Numai în rai vom cunoaşte „aşa cum am fost cunoscuţi“, oarecum ca Dumnezeu.)

De aceea, conceptul suprem de cunoaştere umană, în raport cu Absolutul, e conceptul de Taină, care ne dă o cunoaştere a Absolutului, dar nu totală şi nici perfect adecvată, dar care răsună la infinit. Mai mult: deşi taina nu ne dă tot Absolutul şi în mod perfect, dar are ceva infinit în ea, o inteligibilitate la infinit.

Evrika! Ea e astfel un substitut gnosic uman al Absolutului. Are ceva realist, absolut, în ea, dar nu e Absolutul însuşi. Mare dezvoltare. Şi tocmai aceasta e ceea ce ne trebuie; dacă am cunoaşte Absolutul în mod perfect, n-am mai fi oameni (am uzurpa drepturile divinităţii) şi ne-am nenoroci dacă am cunoaşte numai aparenţele (Kant, empiriştii), am rămâne nesatisfăcuţi, am rămâne în afara realităţii.

Ieşirea din situaţie e numai conceptul de Taină: soluţie atât de genială, încât trebuie că e revelată. Taina ne dă echivalentul (uman) al cunoaşterii absolute, dar fără primejdiile ei (dezvoltare). Luciferii cari vor să cunoască Absolutul aşa cum e sunt tot atât de sminţiţi ca şi scepticii. Taina e soluţia ideală. Şi la ea ajungem prin revelaţie şi intuiţie.

Deci, gnoseologia comunistă admite ca mijloace de cunoaştere: raţiunea (cu simţurile, percepţiile), intuiţia şi revelaţia.

Februarie 1966

*Atitudinea gnoseologică*

I. Realismul naiv şi cel ştiinţific.

II. Scepticismul: tot un dogmatism.

III. Îndoiala; când e generalizată, se ajunge la nihilism, la ceva funebru; duşmanul e deci această îndoială.

IV. Soluţia noastră; sunt două ipoteze:

1) îndoiala generalizată duce în cele din urmă la ideea că lumea externă poate nici să nu existe; astfel, s-a ajuns la celebrele cuvinte: lumea e reprezentarea mea. Deci, toată lumea, toată realitatea e în ideile mele şi asta e lumea; dar, atunci de ce ne plângem? Căci nimeni nu tăgăduieşte că ideile noaste le cunoaştem. Dacă le cunoaştem, înseamnă că cunoaştem toată lumea, deci realitatea ca atare. Iar dacă prin ideile mele înţeleg, de fapt, ideile unui eu psihologic empiric şi ale unui eu ontologic, ca la Fichte, atunci [cuvânt indescifrabil] înseamnă că cunoaştem (şi nu realitatea ontică, fiindcă eul fichtean e de fapt un non-eu obiectiv şi universal, al cărui reflex suntem noi);

2) iar dacă se admite că lumea externă există, dar noi n-o putem cunoaşte, că, adică, ea ne trimite semnale, dar noi le falsificăm 100%, atunci sunt iarăşi două ipoteze: a) lumea ne trimite semnale, dar noi le falsificăm, asta înseamnă că avem legătură cu lumea, nu suntem în vid. Dar, dacă avem legătură cu lumea, am avut-o din capul locului, originar, şi, deci, am fost în continuitatea acestei lumi; şi dacă am fost în continuitate, ideile noastre despre ea nu pot fi total false; b) dar, admiţând că am fost falşi, însă în sute de mii de ani de legături cu lumea s-au produs acomodări şi ecoul acestora în conştiinţa noastră gnosică nu poate fi iluzie totală.





V. Dar noi mai avem o soluţie, care e cea mai bună; ea e în metafizica noastră. Am văzut că ea se bazează pe credinţa în Dumnezeu. Dar această credinţă înseamnă realism metafizic! Acesta e un prim avantaj; al doilea e că metafizica noastră ne dă putinţa unei gnoseologii integraliste: raţiune şi mistică totodată. Mare lucru!

9 iunie 1966

*Verism şi pragmatism*

Pragmatismul e rău cunoscut aproape de toată lumea, chiar şi unii cari se pretind specialişti – fiindcă îl cunosc din rezumate, după ureche, ori fiindcă ei înşişi sunt înclinaţi spre simplificare.

Pragmatismul (şi ne referim în primul rând la James) nu e ceva simplist din punct de vedere intelectual şi mediocru din punct de vedere moral.

Prin *practic* şi *pragmatic*, el nu înţelege neapărat succesul economic ori în alt domeniu biologic al vieţii; şi nici nu înţelege neapărat succesul individual. Ci pragmatismul înţelege succesul care aduce fericirea şi *înălţarea* vieţii; şi înţelege ceea ce convine, adică fericeşte şi înalţă viaţa în general, viaţa genului uman şi chiar viaţa ca atare.

Se poate, de ex., ca o idee să nu aducă bani, dar să mulţumească şi să înalţe sufletul; şi se poate ca ceva să nu aibă succes din punct de vedere individual, dar să fie un plus pentru viaţa în genere (Nae Ionescu şi Eminescu au avut numai de suferit ca indivizi, dar ei au fost *în adevăr*, chiar dacă le aplicăm formula adevărului pragmatist).

Carenţa pragmatismului nu e deci din punct de vedere moral, ci din punct de vedere metafizic şi gnoseologic; fiindcă adevărul nu se defineşte cum crede el şi fiindcă, *à la longue*, el duce la scepticism (idealism subiectiv) şi, deci, strică şi vieţii – adică lucrează contra scopului său. Adevărul e adevăr fiindcă e adevăr pur şi simplu, iar nu fiindcă poartă marca succesului (iar dacă o poartă, e ca corolar, deci succesul e cel mult un semn al adevărului – vezi ce zic comuniştii! –, iar nu adevărul însuşi). După alde

James, adevărul nu e adevăr în sine, ci *devine*, e adevăr fiindcă are succes. Aici e greşeala pragmatiştilor.

Pragmatismul e o sublimare a practicismului american; în practică, el e mult mai mult decât acest practicism.

Alde James fundamentează şi religia, tocmai fiindcă are în vedere un practicism nobil şi pentru viaţa în genere.

10 iunie 1966

*Verism şi pragmatism*

Pragmatismul vulgar vrea succesul imediat şi personal şi într-un omenesc inferior (în acest sens, mai toţi oamenii sunt pragmatici),

Interesantă ar fi o tipologie a pragmatismului şi pragmatiştilor; sunt tot atâtea tipuri cât şi ale individualismului – individualiştilor.

Dar pragmatismul lui James nu e vulgar, ci nobil... în practică, deşi fundamentele sunt false (temă: nu pragmatismul în sine e rău, ci felul cum e interpretat şi aplicat) (aici, epicureismul; Epicur era un om de treabă; de aceea, un teolog creştin se chinuieşte să încorporeze epicureismul la creştinism, la înţelepciunea creştină). Am văzut mulţi măgari idealişti obiectivi decât pragmatişti, ca James.

Pragmatismul – James vrea o reuşită pentru fericirea şi înălţarea vieţii, deci e moral; şi vrea ca această reuşită să fie a societăţii umane (şi chiar a vieţii), ansamblului ei; deci, e social. Dacă pragmatismul ar lua ca bază succesul personal, individual, aceasta ar însemna să fie atâtea adevăruri câte persoane (dar în apologetică ar fi un dezastru: oamenii ar crede în Dumnezeu după cum le-a mers lor în viaţă).

În... practică sunt deci pragmatişti mai idealişti decât cei mai hotărâţi idealişti şi „idealişti" mai răi decât pragmatiştii.

Aceasta nu înseamnă că teoria sau fundamentarea ultimă n-are importanţă. Căci cel mai bine e ca şi teoria şi aplicarea să fie bune. Încă o dată se aplică maxima populară: ori te poartă cum ţi-e vorba, ori vorbeşte cum ţi-e portul!





Iunie 1966

*Izomerismul gnosic*

Aici să mă ocup şi de ideea microcosmului şi macrocosmului; să fac istoria acestei idei în istoria filozofiei.

Dacă, în adevăr, microcosmul e un macrocosm la infinit, înseamnă că e posibilă cunoaşterea. Totuşi, însuşi faptul că macrocosmul e infinit înseamnă că nu e identic cu omul, căci acesta nu e infinit; sau însuşi sufletul omenesc are ceva infinit? El are ceva divin, dar divinul e infinit (foarte important; şi de aici se poate scoate un argument pentru ideea de nemurire).

Iunie 1966

*Izomerismul gnosic*

E o stranie identitate între oameni separaţi de zeci de mii de km. şi cari n-au fost niciodată în legătură unul cu altul; între oameni „culţi" şi „primitivi"; între oamenii de azi şi cei din preistorie (vezi *Maorii* de Gh. Doru, pag. 79, jos[54]).

Aici să dezvolt şi ideea mea că, dacă e adevărată teza poligenetică (adică omul s-a născut în mai multe locuri pe glob), aceasta dovedeşte un substrat comun, un substrat ontic). Chiar şi animalele au logică, în parte, ca omul, şi au, mai ales, aceleaşi emoţii fundamentale. Fondul lucrurilor e acelaşi peste tot şi el s-a depus şi în om; debarci într-o insulă pustie: întâlneşti „autohtonii" şi vezi că ei au aceeaşi logică şi aceleaşi emoţii ca tine.

... Şi nu m-aş mira ca pe alte planete să fie fiinţe cari să semene cu oamenii chiar în mod concret. În orice caz, ei ar avea aceeaşi gnosie, aceeaşi gândire şi aceleaşi emoţii-voliţiuni. Toate sunt date de fondul comun al *realităţii în sine*. Izomerismul gnosic!

Iunie 1966

*Marea opţiune*

Acum se vorbeşte mai puţin de putinţa ca lumea externă să nu existe. Cauze: 1) lumea a obosit de această idee (fără de rezolvarea căreia nu e totuşi filozofie); 2) acum, lumea e îndreptată spre activitate, zbânţuială, nu spre contemplaţie (dar filozoful va

trebui să fie şi un contemplativ); 3) s-au ridicat masele; omul de jos are instincte puternice şi nici prin cap nu-i trece că lumea externă s-ar putea să nu existe. Ba, poate şi să râdă de cei ce se îndoiesc!

... Dar filozoful e tocmai omul care a „ieşit din jar" (din jarul biologic) şi îşi pune întrebări pe cari nu le punea omul elementar, întrebări de „firoscos" – în înţelesul că nu are firea omului comun (în acelaşi sens, facem o reabilitare a termenului „firoscos").

Septembrie 1966

*Minimum categorial*

I. Cunoaşterea „primitivilor"; cufundarea în natura ontologică şi sentimentul de intimitate gravă, fastuoasă, cu Existenţa (vezi şi James, *Aux Etudiants*); osmoza ontologică din sufletul „primitivilor".

II. Ceva asemănător la copil.

III. La ţăran; osmoza cu Natura la ţăran; la „primitiv", copil şi ţăran natura are un sens ontologic, iar nu ca la oamenii de ştiinţă.

IV. Intuiţia (la [Maine] de Biran, Schopenhauer, Bergson; vezi cum e la Descartes, Spinoza, Leibniz).

V. La mistici. Extazul e un minimum categorial (sau mai degrabă un maximum?). Deci, acest minimum categorial e şi la primitivi, şi la oamenii mai evoluaţi. Vezi la Plotin, Augustin, marii mistici. Ce deosebire e între mistica lor şi a copiilor – primitivilor?

Întrebare: în toate aceste cazuri e un minimum categorial sau, cel puţin în unele cazuri, e o complexitate elastică (un registru larg de modalităţi gnosice – la „civilizaţi" s-a mai simplificat, s-a redus, ca şi numărul sunetelor), ce face ca gnosia să se muleze mai bine pe realitate şi să-i înţeleagă mai propriu misterele; vezi, de ex., cum spiritualitatea şi superioritatea copilului constă şi în faptul că el nu şi-a fixat logica şi de aceea înţelege mai mult din realitatea în sine.

Se va spune: cunoaşterea „primitivilor" nu e o cunoaştere articulată. De ce nu? E articulată, dar altfel decât pe baza logicei. Iar logica nu e unica modalitate de cunoaştere. Gnosia e mai largă decât logica.





Dar adevărul e că până şi senzaţia implică logica; vezi Goblot. Deci, şi în cunoaşterea „primitivilor" este implicată o articulare logică. Kant greşeşte când afirmă că senzaţia singură nu e o cunoaştere (vezi: Bagdasar, *Teoria cunoştinţei*, pagina 122). Ce spune Kant, că cunoaşterea implică şi senzaţii-reprezentări, şi intelect, se aplică numai la cunoaşterea logică; dar, cum am spus, şi în senzaţie e implicată o judecată, şi în percepţie (o percepţie e ceva foarte bogat; Kant a ignorat acest lucru?).

12 octombrie 1966

*Revelaţionismul cunoaşterii*
(paragraful ultim)

I. Omul e ontologic; deci, în principiu, cunoaşterea e posibilă. Dar trebuie să ţinem seama de varianta umană: coeficientul „personal" al speciei noastre. Ideile noastre nu sunt nici copia realităţii, cum crede realismul naiv – şi, azi, comunismul –, şi nici iluzorii, cum crede scepticismul.

Aici, afirmaţia mea că, într-un fel, totul e adevărat sau totul e fals – cum vrei s-o iei; dar trebuie s-o iei în sensul că e ceva adevărat în orice idee. Numai că ideile noastre au grade de adevăr şi de aceea realitatea ne apare cu multe planuri. Viziune etajată, hierată, dar mai ales ierarhică a realului, viziune în terase, pagodism. Deci, ideile noastre nu sunt copia realităţii, nu sunt perfect adecuate – dar nu sunt nici în vânt; ci în ele sunt ecourile realităţii.

II. Cari din ideile noastre sunt mai ontologice, mai aproape de realitate? Desigur că ideile de spaţiu, timp, cauzalitate etc. şi mai ales ideile morale. Aici, o mare discuţie; aici, ideea că nu putem face abstracţie de spaţiu; dar ideile moral-religioase sunt şi mai înţelese.

Precis însă nu putem şti caratele exacte de realitate ale ideilor noastre. Avem însă certitudinea că în ele a venit şi s-a depus realul, care se instrumentează în ideile noastre în formă umană, dar ca reflex al realităţii, în formă umană, dar bine ştiind că şi omul e o entitate, o formă ontologică, deci ceva ce se instrumentează în el şi prin el, nu e în aer, nu e iluzoriu. Noi avem certitudinea principiară a realismului ideilor noastre.

Şi încă ceva foarte important: tindem spre Absolut (vezi: Platon, Plotin etc.); adică: din şi prin finalitatea ideilor noastre noi tindem să avem bănuiala, sentimentul Absolutului şi avem nos-

talgia lui. În acest sens drenăm ideile noastre şi cântărim firele de aur ale Absolutului, măcar ca indicaţie de departe, aşa cum se drenează apa auriferă, pentru ca să se reţină firele metalului preţios. E aici o dialectică şi o căutare a radiumului gnosic, de care au vorbit un Platoń şi toţi marii filozofi. Deci, pe de o parte, e ceva adevăr în ideile noastre, luate în parte, pe de altă parte, e un adevăr şi mai adânc din structura lui de ansamblu: ambele aceste discuţii despre adevăr ne apropie de Absolut: e dialectica Absolutului, de care vorbea un Platon, şi nostalgia şi siguranţa noastră.

III. Dar să vedem mai amănunţit procesul cunoaşterii noastre şi ce se poate spune despre adevărul lui; în această privinţă, credem că:

1) o parte din realitate, poate cea mai mare, va rămâne necunoscută, fiindcă n-avem simţuri pentru ea şi nici instrumentele nu ne ajută să o descoperim (cum e cazul pentru razele ultraviolete şi pentru ce trece dincolo de pragurile existenţei). Speciile de animale se deosebesc până la un punct, în ceea ce priveşte „cantitatea“ din realitate pe care o pot cunoaşte (o clasificare a lor din acest punct de vedere? Pentru câini există universuri cari nu există pentru oameni, pentru porumbei există direcţii cari nu există pentru oameni ori alte animale, pentru furnici nu există zgomotul tunului ori trăsnetului...);

2) pentru partea de realitate în care ne punem problema şi ştim că există anume lucruri, rămân puncte pe cari nu le vom înţelege niciodată: *ignorabimus*[55]. Aici du Bois-Reymond are dreptate. Şi e înţelept când recunoaştem că realităţile în chestiune ne sunt interzise: tabu sacru (de ex.: legătura dintre psihic şi fizic);

3) alte adevăruri rămân vagi; deşi un adevăr e vag, nu e un motiv să-l respingem (şi, mai ales, să-l înlocuim cu o precizie falsă). Descartes, când a zis: *cogito, ergo sum*[56], chiar dacă n-ar fi făcut *petitio principii*, dar ar fi admis un adevăr vag, fiindcă nu poţi să înţelegi cu precizie existenţa ta;

4) alte idei vor rămâne pentru totdeauna contradictorii. Unele consideraţii, desigur, se rezolvă cu timpul, prin ştiinţă, dar altele, nu. În cazul din urmă, ele se cheamă antinomii. Vezi antinomiile stabilite de Kant; dar el n-a ştiut că adevărul lor rezidă tocmai în faptul că sunt contradicţii. Temă: contradicţia ca atare nu e indiciu de neadevăr, cum au crezut filozofii (Descartes, Avenarius etc.): depinde ce fel de contradicţie avem în vedere;





5) în sfârşit, trebuie să admitem, în anume condiţii, ideea de mister; aici, marea idee a misterelor opace şi a misterelor luminoase (vezi şi Apostolul Pavel; exemple); desigur nu putem trage granițe între mistere opace şi mistere luminoase; unele mistere opace se replică de către ştiinţă (şi nu mai sunt nici opace, nici luminoase); dar sunt mistere cari rămân mistere şi, din fericire, unele sunt luminoase; şi cred că astea din urmă au o imensă valoare: poate că sunt cea mai bună recunoaştere a noastră (cele, de fapt, recomandate de Pascal, când vorbea de spiritul de fineţe).

Exemple de mistere luminoase: cele religioase (cum ar fi dogma Sfintei Treimi, ca şi intuiţia despre Dumnezeu), cele morale (cum ar fi intuiţia libertăţii inteligibile ori a monismului vieţii, a imperativului categoric...), cele metafizice: Ideile lui Platon, Primul Motor al lui Aristotel, Absolutul lui Plotin (să caut), spiritul lui Descartes, monismul lui Spinoza (cu intuiţia supremă, care îl cunoaşte), intuiţiile apriorice ori pure alee lui Kant, „esenţele“ realităţii, la Fichte, Schelling, Hegel (Raţiunea), Schopenhauer, până la durata lui Bergson (care e o mare lumină, dar tainică).

IV. Oricum ar fi, cunoştinţele noastre ne ajung pentru nevoile noastre practice (chiar le depăşesc – de unde, superfetaţia tehnicei). În privinţa aceasta, gnosia umană e perfect adecuată.

Mai mult: gnosia noastră e suficientă pentru mântuire. Dumnezeu ne-a dat destulă cunoaştere ca să ne mântuim – dacă o dorim cu adevărat. Propun deci ca să se mărească sfera noţiunii de „practic“, pentru ca să cuprindă şi problemele mântuirii (sau religioase), sau să facem din acestea o metafizică aparte. În cazul din urmă, mai creăm o categorie de lucruri pentru care avem ceva gnosie: lucrurile dezinteresate – adică cunoaşterea în sine sau dezinteresată, pe care nu o recunosc şi nu o valorifică alde A. Comte, Durckheim, Bruhl, Avenarius, Mach (şi pragmatiştii), sub influenţa exagerată pe care a avut-o asupra filozofiei contemporane biologismul – domeniul ideilor e viaţa noastră.

Şi matematicile şi chimia au influenţat gândirea filozofică modernă, dar cel mai mult au falsificat-o biologia şi apoi sociologia (deşi biologia a adus conceptul creator de finalism). Matematicile şi fizica au alterat mai puţin filozofia.

*Critica pragmatismului*

21 octombrie 1966

Desigur, trebuie să înțelegem bine pragmatismul; căci el nu înțelege prin practic numai succesul de burtă verde, ci un succes mai larg și mai înalt, extinzând ideea de practic și de succes și la succesul în domeniul teoretic, dacă noua explicație e mai comodă decât cea veche. Apoi, prin practic înțelege și moralul și mai ales religia. În acest sens, se poate vorbi de o noblețe a pragmatismului – deși termenul e cam impropriu. Adevărul e că pragmatismul valorează cât omul care îl întrebuințează; și de aceea poate fi și rău, și bun. În mâinile lui Democrit – Epicur, și materialismul – epicureismul erau bune. Dar la urmași? Cu această prevenire, iată ce critici aducem pragmatismului:

I. Alde James, Schiller fac și ei sistem, și chiar cu ceva fanatism; dar ei s-au ridicat tocmai contra filozofiei de sistem; au deci și ei un fel de fanatism și de absolutism, deși fac caz de relativ și de concret.

II. Pragmatiștii spun că adevărul e hotărât de rezultate, de fapte; foarte bine! Dar aceste fapte sau rezultate sunt judecate subiectiv, de către oameni. Când s-au înțeles vreodată oamenii asupra a ceea ce bun sau rău? Unii spun că Evul Mediu a fost bun, alții îl condamnă; unii condamnă comunismul, dar acesta nu spune mereu că faptele, rezultatele îi confirmă adevărul, fapte pe cari adversarii lui le văd condamnabile?

Deci, chiar dacă principiar pragmatismul ar avea dreptate, dar rezultatele nu pot fi apreciate obiectiv.

Iată încă un exemplu: unii exaltă mașinismul, tehnica, o ridică în slăvi; adversarii spun, din contra, că ea e catastrofa omenirii și că omenirea va pieri, după ce mai întâi va degenera, din cauza tehnicei – mașinismului. Unii spun că descoperirea Americii a fost un bine; alții, că a fost un dezastru, fiindcă a adus distrugerea civilizației precolumbiene. Unii spun că înmulțirea populației e un lucru bun, alții...

Nemții credeau că au succes, fiindcă erau confirmați de fapte, până la un timp în cele două războaie mondiale (ceea ce i-a și înnebunit), iar când au bombardat Parisul de la 120 km., în primul război mondial, au zis că sunt confirmați de fapte. Tot așa au crezut japonezii, când au făcut bombardamentul de la Pearl Harbour, ceea ce a adus intrarea Americii în război.





Partea mai tragică e alta: chiar dacă oamenii ar fi obiectivi, cu aceeași structură, interese, și, deci, toți ar aprecia identic rezultatele, dar, de fapt, uneori, și în domeniile cele mai importante nu se poate ști dacă un rezultat e bun, decât după foarte mult timp, după zeci, sute, mii de ani, și chiar la finele omenirii, cum e cazul cu mașinismul. În unele cazuri, trebuie să se fi terminat istoria, pentru ca să poți spune dacă ceva a fost bun sau nu.

III. Dar cine judecă valoarea rezultatelor? Evident că rațiunea! Adică tocmai aceea pe care o critică pragmatiștii; deci, același vițiu pe care îl au și scepticismul, empirismul etc.: se servesc de ceea ce critică (vezi și observația lui [Rădulescu-]Motru, în Bagdasar, [*Teoria cunoștinței*], pag. 289). E o ingratitudine deci la pragmatiști, ca și la sceptici, empiriști.

IV. Dar critica cea mai mare care se poate aduce pragmatismului e aceasta: el spune că e adevărat ceea ce e mai practic, mai simplu, mai comod; dar e mai simplu să spui: *are succes în practică fiindcă e adevărat*, decât să spui: *fiindcă are succes în practică, e adevărat*. Această inversare a plină de complicații și, deci, este contra principiului de bază al filozofiei pragmatiste; vezi la câte explicații avocățești și chinezării duce doctrina pragmatistă când vrea să adeverească cu exemple că orice idee „adevărată" e așa fiindcă e verificată în practică.

V. Nu înseamnă, desigur, că punctul de vedere practic nu are importanță; dar el e numai un indiciu că ceva e adevărat; un indiciu care nu e întotdeauna ceva sigur.

VI. O altă contradicție a pragmatismului, pe lângă acelea că face sistem și că se servește tot de rațiune, e că nu se exprimă lapidar, ci într-o nesfârșită logoree, fără ca să găsească niciodată o formulă care să-l exprime definitiv. Îți scapă printre degete; literatură și pledoarie la infinit și proteism decepționant, obositor; vorbe multe și idei puține (contrariul lui Kant și Hegel). James are ceva talent literar, dar abuzează de el. Vezi afirmația lui Sorel despre James, în Bagdasar, *Teoria cunoștinței*, pag. 248, începutul alineatului II. James nu e în nici o frază, e pretutindeni și nicăieri. Repetiție, puțină substanță, tautologie extinsă pe sute de pagini, fără ca totuși să te poți lipsi de ea, ceea ce e agasant, fiindcă nu e nici ceva propriu-zis nou, nici ceva propriu-zis identic. Astfel, James (și Schiller) cere maximum de efort (de notat că mai toți pragmatiștii fac literatură: și Papini..., să văd pe Dewey;

şi Nietzsche), ceea ce e contra principiului său că adevărul trebuie să fie cel mai simplu şi comod. Deci, pragmatiştii cad şi ei în păcatul lui Avenarius, care cerea minimum de efort, dar scria o limbă foarte anevoioasă (îl critică Mach însuşi - deşi din acelaşi curent).

VII. Pragmatiştii vor să fie şi cu pui, şi cu ouă; vezi cum ei vor să aibă şi avantagiile sistemelor opuse (Bagdasar, *Teoria cunoştinţei*, pag. 244, al. II, pag. 247, al. II şi oriunde am scris „cu pui şi ouă", de la pag. 247 până la finele capitolului).

Apoi, asta nu se poate, deşi mie îmi pare bine că e aşa, fiindcă asta dovedeşte integralismul omului.

VIII. O altă critică ce se poate aduce e că pragmatiştii nu precizează (verificare!) dacă e vorba de practicul cum îl înţelege fiecare om (dar atunci n-ar mai fi ştiinţă! Sau ar fi o ştiinţă pentru fiecare om! Şi criminalul căruia-i reuşesc loviturile are „adevărurile" lui, ştiinţa lui!), sau societatea, ori specia (Schiller spune: şi fiecare om, şi toţi oamenii: Bagdasar, [*Teoria cunoştinţei*], pag. 251: ce-i asta?). Dacă e fiecare om, e anarhie, nu mai e ştiinţă (una e ştiinţă a individualului şi alta ştiinţa fiecărui individ); dacă e societatea ori specia, atunci se reduce la sociologia lui Durckheim, adică la gnoseologia sociologică ori la gnoseologia biologică (Spencer, care spunea că apriorismul e dat de specie: Bagdasar, [*Teoria cunoştinţei*], pag. 93-95) şi atunci pragmatismul dispare. Probabil că de aceea pragmatismul jonglează şi se precizează cu tot dinadinsul (verificare), dacă e vorba de practicul individual ori al societăţii sau speciei.

IX. Pragmatismul nu e mai mult o metodă, o atitudine, ci e, de fapt, o floră filozofică. Această floră creşte şi se întinde peste tot, proteic, capricios, niciodată precis şi totuşi cu o stranie identitate şi încăpăţânare. De aceea ajunge că n-ai ce rezuma din ea (cum ai putea rezuma o iederă ori un câmp de ierburi?) ori o reduci la prea puţin.

X. Iar dacă se dă pragmatismului un sens mai riguros, că, adică, adevărul nu există în sine şi nici eroarea, ci adevărul devine, se face fiindcă are succes şi, atât timp cât are succes, atunci se ajunge la scepticism, la babilonie, nihilism - ceea ce e adevărata dezumanizare, iar nu aceea de care vorbeşte Schiller (Bagdasar, [*Teoria cunoştinţei*, pag.] 255).

Curios, că şi comunismul vorbeşte de „umanism"...





21 octombrie 1966

*Critica pragmatismului*

I. Sunt idei neadevărate şi cari totuşi au succes în practică (doctorul spune minciuni bolnavilor; superstiţii bune în viaţa popoarelor); apoi, în religiile primitive, erau unele practici grozave: ce adevăr era în ele şi totuşi aceste credinţe dădeau o acomodare organică. Cu ele popoarele au trăit mii de ani, dar nu se ştie dacă vor trăi tot atât de mult cu tehnica modernă.

Dar medicina populară? Uneori era bazată ori pleca de la raţionamente fanteziste ori bazate pe pure analogii, dar rezultatul era bun.

Cazul cu psihologia lui Herbart: neadevărată în sine, dar cu bune aplicaţii în educaţie, în pedagogie; şi [Rădulescu-]Motru spunea asta.

II. Cazul invers: idei adevărate şi fără succes. Eminescu şi Nae Ionescu au avut idei adevărate şi din ele a trăit toată mişcarea românească; dar toţi, sau aproape, au avut de suferit.

Definiţia biologică a inteligenţei e rea: ar însemna că Eminescu n-a fost inteligent!

III. Oamenii judecă subiectiv succesele, rezultatele practice; de ex., Schiller prefera pe Protagoras lui Platon; şi tot aşa, comuniştii dau mare valoare rezultatelor practice pe cari le-au avut.

Dar asta înseamnă să fi anulat complet simţul grandoarei; căci, fără Protagoras se poate închipui istoria filozofiei, dar nu se poate închipui istoria filozofiei fără Platon! Şi, dacă se judecă după rezultate, de ce comunismul nu apreciază extraordinarele rezultate pe cari le-a avut creştinismul?

IV. Unii pragmatişti spun că poate va veni o vreme când oamenii vor poseda adevărul absolut în urma verificării îndelungate cu practica. Dar asta distruge tot sistemul. Căci, dacă adevărul nu există în sine, ci numai ca iluzie, atunci, din acumularea iluziilor nu rezultă un adevăr mai mare, ci o iluzie şi mai mare. Numai dacă există ceva real în gândirea noastră poate exista progres! Ce stupizi sunt pragmatiştii!

Şi-apoi, alde James uită că şi spaţiul e infinit, adică şi realitatea e infinită, deci nu o putem epuiza prin experienţele noastre. Noutăţile şi combinaţiile sunt la infinit. Deci, la un timp infinit corespunde un spaţiu ori o bogăţie de elemente de număr infinit; de aceea nu poate exista progres. Adevărul trebuie să-l avem dintr-o dată şi cu privire la creativitate. Altfel, progresul e 1/8 = 0. Primi-

tivii erau mai aproape de adevăr decât noi; fiindcă ei nu procedau de la fragment la fragment, ci în bloc: aveau dintr-o dată intuiția realității și a întregei realități.

V. Pragmatismul spune că nu există adevăr în sine și nici eroare în sine; dar asta e relativism, nihilism. În acest caz se aplică vorba lui Pascal: adevăr aici, eroare dincolo de Pirinei. Localizând la timp: adevăr azi, eroare mâine. Asta o știe și omul comun și mai ales tineretul de azi, care face caz de relativism și spune: nu mai putem trăi ca în trecut; nu se mai potrivește azi felul cum gândeați ori trăiați dv., bătrânii! Omul comun are vocația relativismului, între altele.

În acest fel, pragmatismul dărâmă lupta de veacuri a pragmatismului pentru adevăruri necesare și universale. Ce figură ar face Kant, deși o sursă a pragmatismului poate fi și în *Critica rațiunii pure*!

VI. La urma urmelor, s-ar mai putea concede că pragmatismul are atâta valoare câtă valoare are felul cum un om ori o epocă înțeleg și trăiesc „practicul". Pentru omul patriarhal, practicul era ceva integral sănătos, spiritual, ontologic, dar, pentru pârlitul de om modern, „practicul" e avere, sexualitate, aiureală. E semnificativ că însuși James a întrebuințat la un moment dat – și de mai multe ori – termenul „plătește". Sunt adevărate ideile cari „plătesc", chiar dacă se dă acestui termen un sens mai înalt – dar e suspect. Oamenii de ieri nu l-ar fi întrebuințat întotdeauna într-o situație similară.

VII. Merite ale pragmatismului:

1) nu fiindcă a contribuit la psihologia cunoașterii, căci esențialul în această privință l-au spus empiriștii englezi, Condillac și „ideologii", și psihologia contemporană; ci fiindcă a provocat replici interesante în problema cunoașterii (e și Bergson o astfel de replică? Deși unii îl socot și izvor pentru pragmatism, nu o cauză);

2) pragmatismul a luat apărarea moralei și a religiei; mare lucru în epoca laicizării, în care au trăit alde James;

E adevărat că au făcut aceasta pe o bază sau motivare absurdă și periculoasă, dar faptul rămâne (căci omul comun nu știe de motivare, ci de rezultate). Asta dovedește sănătatea spirituală a mediului anglo-saxon; în mediul latin, poate că e altceva. Ar fi interesant de văzut cum a fost înțeles pragmatismul după popoare. Iar în mediul gangsteresc ori cel fanariot, pragmatismul e înțeles intim, după adevăr; ca și individualismul.





Alde James au venit cu proclamarea supremației Binelui (adevărul fiind și el un aspect al binelui); asta e mare lucru, față de teoreticismul exasperat și „gratuitismul" disponibilității gideiene ori ale altora; o reacție sănătoasă!

Și pragmatismul și bergsonismul au reprezentat deci reacții sănătoase în filozofia lui, deci în sensuri diferite. Și au fost bine venite, dacă prin exagerările lor mi-au atras atenția asupra adevărului;

3) pragmatismul e interesant ca să se vadă mai bine psihologia etnică, în special a Americii (din U. S. A., mai ales) și psihologia epocii moderne în specificul ei practicist; din acest punct de vedere, se poate spune că filozofia pragmatistă este *abutisantul* unei lungi evoluții (la început, imperceptibile) din trecut (A. Comte, empirio-criticism, Saint-Simon și tot socialismul contemporan), de care a luat cunoștință deplină și s-a monumentalizat în teoria pragmatistă. Filozofia pragmatistă *trebuia* să ajungă la maximum în America! Deci, pragmatismul e și un test, pentru a se vedea mai bine psihologia popoarelor, un test etnic; vezi cum a fost înțeles pragmatismul în America, în Franța (Blondel?), Italia (Papini, și mai literar?)..., „le socialisme suivant les peuples" (Laskine)[57] ori G. le Bon și cum se reflectă ideile după mediurile etice; să se aplice la pragmatism.

VIII. O observație finală: în exagerările ori aplicațiile pe cari le fac discipolii se văd viciile sistemelor. Regulă: vrei să vezi de la început viciile uni sistem? Caută la discipoli; la urmări (aici se poate aplica... criteriul pragmatist).

23 octombrie 1966

*Minimum categorial*

Vezi ideea absurdă a lui Spencer că apriorismul e dat de specie, de progresul ei; și ideea, și mai absurdă, a pragmatismului, că, în viitorul îndepărtat, poate că omenirea va poseda adevărul absolut.

Dar, dacă „adevărul" uman e o iluzie, e cert că nu poate exista progres; din contra, din acumularea iluziilor se naște o iluzie și mai mare. Deci, cu cât trece istoria și omenirea „progresează", de

fapt, progresează în neadevăr, se afundă şi mai mult în eroare, în depărtarea de natură. Comparaţie cu acei gândaci cari, cu cât cresc, se acoperă cu o gogoaşă, ce îi separă de mediu.

Această crisalidă sau gogoaşă din ce în ce mai mare şi mai complicată este gogoaşa izolantă (de realitate) a ştiinţei umane, cu cât se face mai bogată, mai „progresată". Din contra, trebuie să ne întoarcem la origini ca să mai vedem ceva adevăr, când formele-categoriile umane nu umflaseră atât gogoaşa izolantă – adică la minimum categorial.

Octombrie 1966

*Minimum categorial*

Admiţând că teoria minimumului categorial e adevărată, se naşte totuşi o mică obiecţie: dacă în stadiul de civilizaţie în care am ajuns ne mai putem întoarce la starea de cunoaştere a primitivului, a ţăranului, a copilului. Desigur că nu!

Lumea merge, din contra, tot către tehnocraţie, inginerie, citadinism (se distruge modul ţărănesc de trăire), către artificialitate, către complicaţie în superficialitate, în creşterea, accentuarea reţelei Maya. Da! Aşa e!

Însă copilul rămâne; şi măcar pe el să-l punem în condiţii proprii de cunoaştere a realităţii, să-l punem în mijlocul realităţii, să aibă osmoză cu Natura. Şi încă ceva: e bine să ştim că a fost un timp când omul a comunicat mai autentic cu realitatea; şi, dacă în masă nu se putem întoarce la „natură", la modul de cunoaştere al primitivului şi ţăranului, dar cel puţin individual o putem face, măcar unii dintre noi: poeţii, artiştii plastici, muzicanţii, filozofii.

Oamenii cu spiritul simplu, dar adânc, neciocoiesc, cari nu sunt epataţi de „civilizaţie", să trăim în mijlocul naturii, măcar în concediu (iar nu ca turişti nenorociţi, cari ieşim, de fapt, şi mai mult în natură, mergem precum „Omul" cu aparatul de radio la gât!), măcar la... pensie etc. Şi, cine ştie, poate că în adevăr oamenii se vor cuminţi şi se vor întoarce la natură!





Octombrie 1966

*Minimum categorial*

Senzaţiile sunt un minimum categorial?

Ele sunt primul nostru elaborat, primul produs în care se încorporează activ apriorismul uman antropomorf. Fiind primul – în ordine temporală –, având deci mai slabă (minimală) reţea de categorii (sau nu?). Ele sunt mai aproape de realitatea în sine – aşa cum, în osmoza contemplativă a primitivului sau a ţăranului, parcă numai o diafragmă subţire separă cunoaşterea umană de realitatea în sine, din care omul parcă aude şi percepe ecouri tainice, dar profunde şi reale.

Cu atât mai mult cu cât noi avem multe feluri de senzaţii – nu numai cele cinci simţuri clasice. Şi aici se vede cum unele animale ne sunt superioare! Vulturul vede de la mare distanţă; insectele simt de la kilometri unde e femela; porumbeii au un miraculos simţ de orientare; dar peştii anghila, cari se duc tocmai în Marea Sargaselor ca să depună ouăle? În unele privinţe deci, universul e mai bogat şi mai adânc pentru anume animale (să arăt pe larg; vezi cum animalele descoperă „urmele" altor animale, am o carte despre asta).

Dar şi omul e bogat în senzaţii şi are avantajul că se ajută de instrumente şi aparate, încât ajunge, în multe privinţe, să întreacă tot regnul animal. Dar:

I. Realitatea e infinit mai bogată decât simţurile noastre. Noi nu percepem razele ultraviolete etc. şi nici ceea ce e dincolo de cele două praguri ale senzaţiei.

II. Simţurile se contrazic (aici, scepticii antici au strâns o recoltă bogată, uluitoare şi chiar de superfetaţie.

III. Se poate spune că simţurile ne dau numai suprafaţa realităţii, adică realitatea care vine şi expiră în noi – aşa cum, la malul mării sau oceanului, ajunge valul slab... Intuiţiile şi ideile (mai ales) sunt mai adânci şi dau ceva din structura de fond a realului, dar în ele intervin categoriile multe (şi antropomorfe).

... Şi totuşi, simţurile se pot corecta (prin instrumente) prin oameni sănătoşi. Iar fără senzaţii noi n-am avea nici o cunoaştere: am fi orbi, mai rău decât sobolii. Chiar dacă am avea simţuri puţine, ele sunt cu atât mai de preţ (ca tactul pentru orb) şi nimic nu poate lua senzaţiilor calitatea de a fi cele mai aproape, mai directe, în orice caz, de realitate (vezi Avenarius) şi de a ne înlesni să avem fanfara realităţii. Ce ar fi un pictor, un muzicant, fără senzaţii?

Octombrie 1966

*Revelaţionismul cunoaşterii*
(paragraful ultim)

I. Omul, fiind ontologic, poate, în principiu, să cunoască realitatea; deci, imaginea lumii devine o unitate, iar nu împărţită în două (numen şi fenomen), ca la Kant.

II. Fenomenul nu mai e o aparenţă şi nici numenul un necunoscut absolut (un mister opac), dar unitatea lumii, pentru noi, dacă nu mai e separată în adânc (*cloisons étanches*[58]), e, în schimb, plină de planuri (ca la emanatişti?), căci realităţile sunt lumi şi stadii derivate (fenomenul nu e iluzie, ci lume creată, derivată). Fiecare funcţie gnosică (de la senzaţie la cea mai înaltă raţiune şi intuiţie pură) are un coeficient de adevăr, dar cu carate (coeficienţi) diferită. Astfel, viziunea lumii e o polifonie de sensuri, ceva foarte bogat. Nu mai e nimic funebru: nici iluzie absolută, nici adevăr total sau absolut, sau formal.

III. Dar, ceva şi mai important: în viziunea de ansamblu recunoaştem, în structura universului sau lucrurilor date de ştiinţe ceva adevărat – nu cum o efulgurare, un reflex al realităţii în sine – al Absolutului.

Deci, pe de o parte, cunoaştere în terase, în pagodă, fiecare factor gnosic aducând caratele lui de cunoaştere; pe de alta, intuiţia structurii de ansamblu are un reflex al Absolutului. Această viziune e foarte complexă, mirifică, şi e de mare valoare.

IV. În felul acesta, ni se redă sentimentul realităţii (dar critic), distrus de atâtea veacuri de filozofie şi decadentism. Un sentiment al realităţii care are totodată şi idealism, căci aşa trebuie să fie adevărata cunoaştere.

V. Această viziune a lumii are ceva din magie şi mai ales dă revelaţie. Dar nu magia în sens propriu (istoric – sociologic), ci în sensul în care se pune: magia artei (în acest sens, tipul cunoaşterii celei mai înalte e tipul artei, dar cu sistematizare?); adică ideea cu maximum de inedit, de festiv şi de expresivitate şi de sugestivitate. Ceva mirific (să pun aici acest termen). Acesta e soarele cunoaşterii. Tot aşa, nu e vorba de revelaţia în sens formal, teologic care e foarte precisă uneori), ci de revelarea plină de naivitate: adâncă şi „aur la infinit“, decorurile fără precizare pozitivă; revelaţionismul în acest sens e tipul cunoaşterii maxime, după noi.





Valoarea misterului (luminoase şi opace). Realitatea devine o sondă (ontologică), ce emană (erupe?) sensuri la infinit. Artiştii redau aceste sensuri în chip plastic (ce simfonie!). Iar filozofii, în chip abstract; ştiinţa, în chip fragmentar şi formal.

Octombrie 1966

*Revelaţionismul cunoaşterii*
(paragraful ultim)

Ideea de adevăr şi de eroare

Adevărul e aspectul de absolut dintr-o idee umană; sau: ecoul Absolutului într-o variantă umană. Realitatea în sine, în măsura în care e recunoscută de om.

În eroare e măsura în care o idee se îndepărtează de Absolut.

Însă, în chip sigur, nimic nu e pentru noi adevăr absolut ori eroare absolută. Să fac o tipologie a adevărurilor şi una a erorilor; de ex.:

I. Adevărul cel mai „adevărat“ e cel care redă direct (ori ajunge direct) ceva din realitatea în sine, cum ar fi imperativul categoric (Kant), monismul moral, libertatea eului inteligibil, ori intuiţia afectivă, mistică, a divinului realităţii.

II. Adevărul din cadrul fenomenului, aşa-zisul adevăr obiectiv al *Criticii raţiunii pure*. Acesta poate fi numit adevăr în măsura în care însuşi Fenomenul e creat de Absolut şi, deci, are în el o structură ori un reflex al Absolutului. Căci totul nu e iluzie în Fenomen. Ar fi aşa, dacă el s-ar naşte din nimic, dar el e produs de ceva. Şi acest ceva nu poate fi decât Absolutul. El are în spatele său Absolutul însuşi, pe care îl reprezintă pe scenă. În raport cu fenomenul, adică în cadrul lui, o idee poate fi riguros adevărată ori riguros neadevărată, dar Fenomenul ca atare are numai un reflex de adevăr.

III. Idei cari sunt false în ele însele, dar cari au rezultate bune; de ex., „minciuna“ încurajatoare pe care un medic o spune bolnavului; un basm pe care îl povesteşti copilului, un mit sau o legendă. Rolul erorii în istorie, de care vorbea Wundt; o eroare fecundă şi un adevăr sterp; o eroare a d-lui Iorga face mai mult decât adevărul d-lui P.

Deci, în tipologia (pe care să o fac) a erorilor, ajung la un tip de eroare care coincide aproape cu un tip de adevăr; aşa cum nu se poate preciza linia de demarcaţie între regnul vegetal şi regnul animal (ori între organic şi mineral?).

Octombrie 1966

*Ontologismul omului, identitatea universului ontologic şi ideea de Dumnezeu*

Omul e ontologic şi de aceea poate cunoaşte realitatea adevărată. Ceea ce înseamnă că această realitate e unitară şi are peste tot aceleaşi legi. Nu poate exista cunoştinţă adevărată, nu poate exista ştiinţă fără postulatul identităţii Universului ontologic, al universalităţii sensurilor – legilor lui. Într-un univers anarhic (cum crede Mill, vezi în Weber, p. 592[59]) nu poate exista ştiinţă, nu poate exista filozofie – nici o cunoştinţă, ci numai un empirism mizer, local şi de la o zi la alta.

Evrika! Ideea ontologismului omului implică chiar şi ideea că însuşi Dumnezeu e înrudit cu noi ca natură şi mod de cunoaştere (nu suntem noi făcuţi după chipul şi asemănarea lui?). Dumnezeu ne depăşeşte în „extensiune" şi complexitate (are atribute la infinit, vezi Spinoza) şi în putere gnosică, dar e ceva comun din punct de vedere al legilor şi al cunoaşterii între noi şi El, oricât de mult ar cunoaşte El *deodată*, fără silogisme. Căci e cert că Dumnezeu poate cunoaşte şi prin silogisme, dacă vrea.

Tot aşa, natura lui Dumnezeu nu e în afara ideii de lege (nici nu i se aplică indeterminismul, cum ar putea crede Mill, vezi Weber, 592): „Dumnezeu nu poate să facă orice" (Nae Ionescu). Ba, se poate chiar spune că Dumnezeu e realitatea cea mai complexă în legi, deci cea mai determinată (fiind totodată liber). El are legi (nu putem concepe ceva cu absenţa totală de legi. Cum ar fi libertatea de indiferenţă). El poate trăi şi în legile noastre (pe cari le-a respectat şi Iisus Hristos, când a luat tină şi a uns ochii orbului), dar are şi legile Lui.

Mai mult: legile noastre sunt un aspect al legilor Lui. Dumnezeu poate lucra în legile naturii, dar şi după minune ori în alt mod. De altfel, şi oamenii înţeleg logica minunii, ba chiar la el e mai intimă decât legea determinismului.





Temă: Dacă Dumnezeu (sau universul îndepărtat din alte galaxii) ar fi ceva străin de noi ca natură, ontologismul omului n-ar mai avea nici o valoare; şi cunoştinţa ar deveni imposibilă, sau ar fi o empirie mizerabilă.

Octombrie 1966

*Marea opţiune*

I. Trebuie să pleci de la conştiinţa individuală, de la eul personal (cum a făcut Descartes, *cogito, ergo sum*. Acesta e sensul adevărat al maşinii lui Descartes: că trebuie să pleci de la conştiinţa ta – căci altfel face *petitio principii*). Numai aşa porneşti bine în filozofia cunoaşterii.

II. Să arăt cum alţii al greşit şi au plecat de la: a) materie; b) specie; c) societate. Afară de faptul că ele implică grosolane greşeli de *petitio principii* (e de mirare cum spirite abile şi mari muncitori, ca Durckheim şi L. Blondel, au putut să susţină aceste erori, aproape bădărane), dar ele sunt criticabile chiar dacă le luăm în ele însele, adică chiar dacă n-ar implica *petitio principii.*

Să le luăm pe rând:

1) conceptul de materie e neclar şi chiar contradictoriu; în definitiv, nu ştim ce e materia; cu cât coborâm mai mult în miezul atomului, cu atât ştim mai puţin ce este materia, fiindcă divizibilitatea e la infinit. Şi dacă nu ştii ce e materia, cum poţi să o iei ca bază a cunoaşterii?

E aici un cerc vicios: inteligenţa noastră stabileşte ştiinţe despre materie şi materia o iei ca bază a principiilor cunoaşterii! Dar asta e absurd! Fiindcă materia e, în definitiv, fătul inteligenţei noastre. Ea e creaţia inteligenţei umane – şi dă direcţia ei. Şi atunci, cum o faci tocmai pe ea suveranul şi inspiratorul şi ordonatorul inteligenţei sau cunoaşterii umane?

2) Specia. Ea e adevărul? Dar vezi de câte ori greşesc instinctele. Nu e adevărat ce spune Sch[openhauer] că instinctul feminin alege bărbatul cel mai potrivit ! Ba, de multe ori, e tocmai pe dos. Şi atunci, cum poţi face din specie baza, normativul principiar al cunoaşterii? (Totuşi, e adevărat că instinctele sunt ceva ontologic în noi!)

3) Societatea? E mult adevăr, dar şi multă eroare; Durckheim, Bruhl se înşală. Câte prostii n-au absolutizat societăţile! De ex., „adevărurile" societăţii fasciste şi ale celei comuniste. Credinţele-erori din societăţile primitive etc.

Temă: nu pentru că ceva e universal e adevărat sau necesar, ci invers: fiindcă e necesar e universal. Unii oameni nu se revoltă contra crimei ori o exaltă: împiedică asta adevărul repulsiei față de crimă? Unii oameni nu fac mare caz de etnic: l-ar fi împiedicat asta pe Bălcescu să creadă în sfințenia nației? Unii oameni nu sunt religioși: are asta vreo importanță pentru adevărul religiei? Chiar sectarul, ereticul cred în absolutul ideilor, deși au toată lumea în contra lor. În schimb, azi „civilizația" tinde să impună moduri universale de viață; înseamnă asta că ele cuprind și adevărul? Adevărul deci nu duce la universalitate și nici universalitatea la adevăr. Criteriul sociologic nu este bun.

Octombrie 1966

*Marea opțiune*

Unii gânditori au crezut că pot escalada eul individual, conștiința personală – și să le pună la baza cunoașterii în ceva extern, ca: 1) materia; 2) specia (Spencer; vezi în cap. *Empirismul*, la Bagdasar, [*Teoria cunoștinței*], 93-95); 3) societatea; 4) factorul metafizic; 5) conștiința în genere (Kant).

Aici, argumentul: Dumnezeu nu poate să ne înșele; și, chiar dacă ne-ar înșela, înseamnă că acesta e adevărul nostru. Numai acest ultim factor – Dumnezeu –, ca bază a cunoașterii, e legitim, fiindcă se întemeiază pe credință (în cazul celorlalte, autorii lor cred că fac știință – și încă, „pozitivă", vezi Doamne!) și fiindcă e cel mai nobil, mai productiv și mai adânc și mai ușor de acceptat pentru conștiința noastră.

Dar, la cele de mai sus, se mai pot adăuga două: 1) istoria (vezi cum A. Comte crede că baza cunoașterii e în studiul evoluției istorice a omenirii, Bagdasar, pag. 173, 179, cele 3 faze: teologică, metafizică, pozitivă); 2) practica – James.

Dar, și în cazul acestor două fundamente, trebuie să aducem aceeași critică: cum ieși din tine pentru ca să ancorezi în istorie și în practică, ca factori obiectivi, fără să comiți *petitio principii?*

Observație importantă: după ce ai ieșit din tine, pe baza ideii ontologismului omului, atunci capătă valoare factorii de mai sus (afară de materie) mai mult decât eul personal.





Octombrie 1966

*Marea opțiune*

Toată așa-zisa gnoseologie sociologică se bazează pe un imens *petitio principii*. Nu putem pleca decât de la eul individual! Dacă eu aș fi sigur că societatea există ca ceva obiectiv și supraordonat, n-aș mai avea nevoie de nimic (sau aproape) și aș putea baza pe ea realitatea cunoștinței. Alde Durckheim etc. ar fi mari filozofi, dar nu sunt metafizicieni; și cine nu e metafizician nu poate fi nici gnoseolog! (Vezi Bagdasar, *Teoria cunoștinței*, pag. 186, până la finele cap.; vezi și notele mele marginale pe aceste pagini.)

Aceeași greșeală (*petitio principii*) o fac și cei ce pleacă de la existența materiei ori a speciei etc. (și de la conștiința în genere).

Înțeleg să plece de la Dumnezeu! Dar nu de la ceva minor; și să spui răspicat că e vorba de credință.

Octombrie 1966

*Marea opțiune*
*Contra gnoseologismului sociologic*

1) Copilul, chiar de un an, adică în cursul primului an, studiază cu atenție; vezi cum desface și studiază o floare, cum se uită lung la un străin care intră în casă etc.

În acest sens, e mare om de știință copilul de câteva luni! Dar acest studiu al copilului nu se poate face fără intuiția spațiului. Vezi cum se uită copiii de 7-8, 10 luni la un lucru ce le-a căzut jos ori din mână și îl caută cu ochii ori cu mâinile. Se vede că alde Comte, Durckheim n-au văzut niciodată un copil mic, în orice caz, nu l-au studiat sau nu l-au înțeles. Iar copilul de 3-5 ani pune des întrebări, varianta lui: *de ce*; deci, categoria cauzalității. Dar copilul face asta când habar n-are de societate, necum să fi luat categoriile de la ea. Vreți să spuneți că le-a luat ereditar? Dar cine a pătruns misterul eredității? Și-apoi, problema nu e decât deplasată: fiindcă, în acest caz, se pune întrebarea: dar în trecut cum de a fost format omul de către societate și încă, în așa hal, încât i-a rămas să transmită ereditar ceea ce i-a dat ea!

2) Copilul are ideea de spațiu înaintea celui de timp. În acesta din urmă, rolul societății e, în adevăr, mai mare, dar nici societatea nu are cum să declanșeze sau să sugereze dacă forma timpului nu era preformată în individ prin apriorism.

3) Copilul are principiile gândirii logice; nu atât terțul exclus (și rațiunea suficientă), dar are principiul identității și al contradicției. Are o logică teribilă, cu care cenzurează pe adulți.

Octombrie 1966

*Marea opțiune*
*Contra gnoseologismului sociologic*

1) Alde A. Comte, Durckheim... fac greșeală mare de *petitio principii*, dar fac și una de *ignoratio elenchi*[60]. Problema era: cum ieși din credința eului personal? Cum ieși din capsula eului și evadezi în cosmos (în cosmosul ontologic)? Cum descoperi această punte pentru a ajunge în universul non-eului, al Absolutului din afară; și, dacă există un non-eu, o lume externă (cea mai grea problemă a filozofiei teoretice!).

Societatea nu inventează apriorismele (nici logice, nici morale, nici biologice) sau categoriile, ci numai le declanșează și le favorizează. Analogie cu sămânța pusă în pământ (apa, sărurile, mineralele, soarele dezvoltă sămânța, dar ea se dezvoltă după formele și structura ei). Același pământ hrănește semințe diferite. Această analogie între sămânță și apriorismul omului e aproape completă (se poate spune că la om senzațiile și societatea intră chiar în procesul cunoașterii ca forme-categorii? Nu cred; ci numai se încorporează în ele).

2) Fortul sociologic e noul idol al filozofiei contemporane și al omului de azi. E cel mai mare chip cioplit pe care și l-a făcut omul.

Omul din societățile vechi era mai dominat de social în formația lui și nu se revolta pe societate; pe când omul de azi e mai puțin dominat și se revoltă; și totuși, în explicarea filozofică, el invocă la fiecare pas factorul social. Un nou idol. *Idola fori*[61], ca să vorbim în stilul lui Bacon, idol ai cărui mari preoți sunt mastodonții de Durckheim, L. Bruhl...

Noiembrie 1966

*Revelaționismul gândirii*
*Marea opțiune*

Trebuie să recunoaștem că nu putem dovedi pe cale logică realitatea lumii externe (să clasific filozofii clasici după atitudinea





pe care au luat-o față de ideea existenței unei lumi externe: 1) unii nici nu-și pun problema; semi-filozofii, ca Thales etc. Curios că mi se pare că nici Spinoza nu ți-a pus-o; să verific; 2) cei cari și-au pus-o, dar nu dramatic, și-au expediat-o ușor: Descartes; 3) alții au pus-o cu dramă, cu tragedie, vezi Nae Ionescu, și-au replicat fie pozitiv, fie negativ).

Să arăt că toți filozofii cari au crezut că au dovedit asta s-au iluzionat.

Și atunci, e probabil să facem pace cu turcii! Și să recunoaștem existența lumii externe numai pe bază de opțiune. E asta ceva mistic? Dar orice sistem de filozofie se bazează, în ultima analiză, pe ceva mistic (chiar și materialismul!).

Analogie cu chinul tragic al lui Augustin de a înțelege dogma Sfintei Treimi; cum a înțeles că trebuie să o rezolve pe bază de opțiune atunci când a apărut copilul cu scoica (să povestesc).

Căci Sfânta Treime tocmai de aceea e sfântă, fiindcă e pe deasupra posibilității noastre „științifice“ de a o cunoaște. Dacă ar fi ceva „științific“, ar fi ceva ne-sfânt, n-ar mai fi Absolutul.

Noiembrie 1966

*Revelaționismul cunoașterii*
*Grade de adevăr: posibil, probabil, real, necesar*

1) *Posibilul* e ceea ce ar putea să fie adevărat, dar nu știm dacă e. Ceea ce e considerat în sine (de ex., ca lumea să piară în anul 2000 este posibil, dar n-avem nici un argument să afirmăm că e adevărat).

2) *Probabil*: aici ieșim din sfera probabilității în sine și ne îndreptăm spre adevăr. Probabilul e un posibil care începe să aibă legătură cu realul; el cuprinde indicații mai mult sau mai puțin („infinit probabil“, spun unii; „puțin probabil“, spun alții), că ideea în chestiune ar putea fi adevărată. De ex.: e probabil că omenirea va avea 6 miliarde de oameni peste 30-40 de ani; e probabil un război... Tot așa, se spune: „nu e nici o posibilitate“ despre o idee care nu are nimic real, deci nu e absurdă.

3) *Real* e ceva care există, dar nimic mai mult; adevărurile din științele naturale, zoologie, botanică etc. Aici intră așa-numitele judecăți asertorice.

4) *Necesar*: adevărurile cari se bazează pe un principiu sau axiomă. Apodicticul de care vorbește Husserl; acestea sunt adevărurile necesare și universale. Aici intră adevărurile matematice

(dar nu absolut date, de ex. calculul probabilităților, statistica matematică trebuie puse la probabil?).

Evrika! În raport cu cele de mai sus se poate face și clasificarea științelor: științele naturale, psihologia, sociologia... sunt științe reale; științele matematice sunt, în imensă parte, necesare, ca și fizica, chimia. Filozofia e o „știință" a probabilului? Există și în domeniul sufletului adevăruri „necesare": comandamentele morale etc. Încât problema cunoașterii e mult mai complicată. (La *Revelaționismul cunoașterii*, paragraful ultim, să vorbesc de felurile sau gradele adevărului, în sensul de mai sus, și de clasificarea științelor.)

Decembrie 1966

*Știință și cunoaștere*

1) Aici să arăt cum filozofii obișnuiesc să împartă realitatea în două planuri: absolut și relativ. Sinonime: lucrul în sine și fenomen; numen și fenomen; realitatea ultimă și realitatea imediată; inteligibil și sensibil; realitatea inteligibilă și sensibilă; esență și aparență; lumea absolută și lumea istorică (aici istoric înseamnă fenomen?) etc.

2) Și tot aici să arăt ce e ignoranța reală sau întâmplătoare și ignoranța necesară; sau, mai exact, să spun ce e ignoranța principiară. Iată ce înțeleg prin asta: e rău că nu știm, dar simțim o ușurare când ne dăm seama de ce nu știm și că nu vom ști niciodată: asta e o ignoranță puțin luminată (fiindcă vedem o explicare a ei și, poate, o justificare); o ignoranță luminată: o ignoranță care e pe jumătate cunoaștere. Și, în orice caz, are mai mare *valoare gnosică* și de încadrare organică decât *docta ignorantia*[62] a oamenilor de știință, cari cred că știu tot ori foarte mult și în realitate sunt robi (vezi și Cusanus).

„Ignoranța doctă" a lui Cusanus e urmarea luciferismului; exemplul cel mai demagogic, monumentul cel mai negativ și mai prezumțios de ignoranță, adus de luciferism, e iluminismul.

Ianuarie 1967

*Minimum categorial*

Aici să pun și pe Husserl, cu reducția lui fenomenologică și esențele absolute, și pe Bergson, cu durata lui (poate și pe Dilthey?).





Pe ce se bazează Husserl când afirmă că esențele găsite de el în eul transcendental sunt absolute? Și de unde știe că a atins eul transcendental? Aceasta e mult mai greu (poate infinit mai greu) de atins decât izvoarele Nilului ori vârful Everestului!

Mai ales că, la urmă, Husserl a înclinat spre... idealism subiectiv. (Ucenicii au crezut, dar maestrul a început să se clatine! De aceea, uneori, ucenicii trebuie să-l ucidă pe maestru – și să-l îmbălsămeze.)

Și pe ce se bazează Bergson când afirmă că durata e... absolutul? De unde știe că a atins miezul universului ontic? Mai ales că, la urmă, Bergson a făcut o corectare care este, de fapt, o apostazie. Căci, a spune că materia e și ea absolutul e ca și când ai spune că diavolul are aceeași demnitate ontică ca și Dumnezeu. Cum rămâne atunci cu spiritualismul lui Bergson? Și a spune că inteligența (rațiunea) are aceeași putere de a atinge Absolutul ca și intuiția e a declara *valoarea absolută a formelor-categoriilor cunoașterii*, despre cari tocmai idealiștii subiectivi și kantienii teoretici au spus că maschează Absolutul.

Deci, Husserl și Bergson înșiși s-au îndoit că mai înainte descoperiseră Absolutul (Schopenhauer nu s-a îndoit. Bravo lui!).

Problema nu e dacă senzația sau intuiția (Avenarius sau Bergson din tinerețe) dau Absolutul: 1) fiindcă rudimente de categorii ori categorii deghizate și concentrate sunt și în ele (Goblot spune că în senzație e implicată o judecată?); 2) și fiindcă ulterior ele sunt preluate de rațiune (și, deci, „umanizate", adică subiectivizare) – ci dacă în senzație ori în intuiție e un minimum categorial. E posibil să fie așa – și acesta e mare lucru –; căci, oricât ar fi ele de prelucrate ulterior de rațiune, dar un ecou al realului rămâne în ele: nu e indiferent materialul (materia primă) din care o fabrică face un produs.

10 februarie 1967

*Izomerismul gnosic*

Filozofia lui Kant: cea mai colosală și mai genială construcție de *ignoratio elenchi*.

De fapt, Kant n-a răspuns lui Hume – și problema rămâne deschisă până astăzi.

Căci problema e de a ști dacă noi cunoaștem realitatea așa cum e, iar nu în cadrul umanului și al conștiinței în genere.

Dacă cunoștința noastră e perfect organizată și e necesară și universală, nu înseamnă că e și adevărată. Ea ar fi adevărată da-

că ar exista, aşa-zicând, *indiferent de om* sau *ca şi când omul n-ar exista*. Adică, mai bine zis, nouă ne trebuie să cunoaştem realitatea aşa cum e, chiar dacă nu e nici un om şi nici o conştiinţă care s-o constate.

Şi, de fapt, tocmai la asta s-au referit Hume şi toţi scepticii-agnosticii, atunci când au contestat putinţa cunoaşterii.

Dar ce face Kant? El inventează *conştiinţa în genere* (în asta constă prima lui genialitate, şi în faptul că n-a spus de unde vine şi ce e cu ea; fiindcă altfel totul s-ar fi năruit şi Kant ar fi căzut ori în idealism subiectiv, ori în ontologism dogmatic. Dar Kant a fost abil, dacă nu chiar şiret – şi toţi marii autori de sisteme filozofice au această abilitate şireată, tactică diplomată, fără de care nu şi-ar putea nici construi, nici impune sistemul lor. Jumătate din sistemul lor, din succesul acestuia, dacă nu mai mult, se datorează acestei abilităţi cvasi-inconştiente, dar sigure, care înşeală chiar şi pe autor, ca la marii mincinoşi, ce ajung să creadă şi ei în ceea ce spun) – şi, prin această *baghetă magică*, „salvează cunoaş-terea"; dar cunoaşterea pe care o salvează el e numai în cadrul conştiinţei, al fenomenului, după cum cinstit spune el însuşi.

Lumea era însă aşa de doritoare să i se „salveze" adevărul, cunoaşterea, încât nu s-a mai uitat la asta, adică *a uitat punctul de plecare* – până la urmă l-a uitat şi Kant însuşi – şi a admis „adevărul" salvat de Kant; şi, deşi era un adevăr confecţionat, un adevăr în cadrul iluziei umane, în cadrul iluziei organizate (dacă I. Kant ar fi descoperit adevărul absolut, n-ar mai fi putut numi filozofiile ulterioare – un Schiller cu „umanismul" lui etc. –, ci să ia chestiunea de la cap, ca şi când Kant n-ar fi existat).

E adevărat însă că I. Kant a existat şi se simte: în diferenţierea sau subtilitatea, sau înălţimea cu care gândirea de după el a considerat problema; dar problema n-a rezolvat-o Kant. Când marii prestidigitatori sau scamatori spun singuri cari sunt artificiile prin cari ei produc iluzii, lumea râde, dar crede mai departe în părerile lor, ca şi când n-ar fi o iluzie.

Tot aşa şi Kant: a spus onest că el n-a dat cunoaşterea *numenului* sau în sine, dar lumea acum era prea vrăjită şi... l-a admis pe Kant ca şi când ar fi dat adevărul numenal în *Critica raţiunii pure*. Curios că lumea nu a văzut acest adevăr numenal în *Critica raţiunii pure*, unde, în adevăr, există: fiindcă lumea voia o întemeiere pur teoretică, „raţională", iar nu „practică".





Conştiinţa filozofică de după Kant era atât de abuzată de gnosticism, încât a admis adevărul teoretic (din *Critica raţiunii pure*) al lui Kant, ca şi când ar fi fost... Absolutul. Şi, astfel, „obiectivitatea" ştiinţei salvate de Kant a devenit obiectivitatea pur şi simplu, *sans plus*[63], adică obiectivitatea realităţii transcendentale. Analogie cu pozitivismul: kantism şi pozitivism sunt două ramuri din acelaşi trunchi; şi urmaşii lui A. Comte au confundat adevărul ştiinţific, fundat de Comte, cu adevărul metafizic.

Mai grav e că I. Kant a îmbolnăvit mai toată evoluţia filozofică de după el, căci, după el, filozofii s-au deprins, încet-încet, să considere drept obiectiv, drept real, ceea ce e tot în cadrul conştiinţei, dar al unei conştiinţe uneori epuizate, mai esenţiale; vezi Husserl, Rickert şi chiar Dilthey şi chiar Avenarius-Mach. „Adevăr", „obiectiv" au început să se confunde cu „adevărul", „obiectivitatea" ştiinţei, adică cele din cadrul cunoaşterii teoretice a lui Kant.

Kant a adus mari foloase filozofiei (i-a dat o adevărată unitate), dar a şi îmbolnăvit-o, în sensul de mai sus. E adevărat că lucrurile erau acum în spiritul vremii şi ele s-ar fi produs măcar în parte şi fără Kant; dar el i-a dat expresie într-un chip genial şi foarte anticipativ; deci, a grăbit lucrurile şi le-a dat expresie înaltă şi proprie; aici e meritul lui istoric.

Însă, când e vorba de meritul lui absolut, Kant n-a rezolvat problema, ci a lăsat-o, în fond, în punctul unde o lăsase Hume, ba, a agravat-o, fiindcă la Kant iluzionismul uman e teribil de întemeiat critic şi se arată ca ceva fatal. Cu Hume te mai puteai juca, dar cu Kant, nu! El o spune clar: cu raţiunea teoretică nu e cu putinţă nici o metafizică. Dar pe oameni nu-i interesează, în fond, ştiinţa (cu toată aparenţa contrară), ci metafizica (de aceea au şi transformat ştiinţa în metafizică, ajungând să creadă că cele spuse de Kant – A. Comte despre cunoaşterea fenomenului se aplică realităţii în sine) şi nu-i interesează argumentarea practică (cu toată aparenţa contrară), ci cea teoretică.

De aceea, tot secolul al XIX-lea s-a uitat aproape numai la *Critica raţiunii pure* a lui Kant şi de aceea a ajuns lumea să creadă că adevărul în cadrul ştiinţei fundamentat de Kant e şi cel metafizic: l-a identificat cu metafizica (semnificativ!). Kant n-a făcut deci decât o imensă şi jenantă *ignoratio elenchi*; în loc să salveze cunoaşterea metafizică (la care, de fapt, se gândeau Hume şi toţi agnosticii), el a salvat cunoaşterea ştiinţifică; adică, a deschis uşi deschise...

E adevărat că le-a deschis în chip genial şi că a circulat singur cu maiestate, zeci de ani, în somptuosul palat, aflat astfel cu toate uşile deschise... Palatul era măreţ, de aceea lumea a uitat că era o iluzie: o conştiinţă umană.

E ca şi când cineva ţi-ar da o copie minunată, perfectă, după un tablou de Michel Angelo: poate fi perfectă, dar nu e tabloul original, nu e lumea adevărată! E numai iluzie (dar modernii se hrănesc cu *ersatz*-uri).

Sau ca şi când te-ai duce la un foarte bun panopticum; ce minunată apare lumea aceea! Ce de munţi, ce de lacuri, ce de râuri cristaline, ce de câmpii întinse şi ce de păduri şi de brazi impresionanţi, ce de oraşe... Şi toate, numai pe deasupra! E frumos, dar e numai o iluzie; şi încă, această iluzie tot mai are ceva din realitate, ca şi copia după M. Angelo, pe când ideile noastre despre fenomen, ideile „ştiinţifice", nu ştiu dacă au ceva real în ele, căci ele n-au nimic de copie.

Încât problema cea mare care se pune e cum a putut secolul al XIX-lea în general să-l creadă pe Kant, să-i cadă victimă (după ce acesta a fost prima victimă: victima lui însuşi): o problemă de psihologie a erorilor istorice. În esenţă, răspunsul e acesta: secolul al XIX-lea (şi XX), săturat de agnosticism, era în căutarea unei justificări teoretice a posibilităţii adevărului, a ştiinţei, a cunoaşterii. Şi atât de mult dorea acest lucru, încât era dispus să admită şi un surogat metafizic, adică gnoseologic, dar de bună calitate. Acest surogat l-a dat Kant, şi de o calitate atât de superioară (sic!), încât oamenii au fost surprinşi şi seduşi: a întrecut toate aşteptările. Astfel, Kant a devenit baza, conştientă sau nu, a gândirii filozofice contemporane.

Dar cele de mai sus sunt adevărate numai în cazul neexistenţei temei izomerismului; dacă admitem izomerismul, lucrurile se prezintă altfel şi vom vedea că ne apare un nou Kant – deşi mai de valoare. Kant a menajat ştiinţa şi i-a ridicat un imn de valoare unică: el a câştigat secolul al XIX-lea şi prin asta.

O nouă cauză pentru care Kant a cucerit secolul al XIX-lea (şi mult din XX) e că a menajat ştiinţa şi i-a ridicat un imn cum n-a făcut-o nimeni până la el. De aceea, un francez a spus, plin de admiraţie: „Kant a erigé le plus grand monument à la raison humaine"[64] (să citez exact, vezi prefaţa unei traduceri franceze din Kant). Iar prin asta, fără să ştie, Kant a flatat luciferismul uman (dar numai în *Critica raţiunii pure*), ca şi Descartes; luciferism în stare de puternică apariţie în epoca noastră.





De aceea s-a jurat mult pe Kant şi pe Descartes (şi însuşi Bergson, filozoful intuiţiei, se pleacă la bătrâneţe în faţa „raţiunii" umane şi a ştiinţei – ceea ce mi se pare bizar, dacă nu contradictoriu, fiindcă tot la bătrâneţe Bergson s-a împăcat şi cu religia, ceea ce e o poziţie parţial opusă, dar se vede că Bergson, la bătrâneţe, a vrut să se acomodeze cu toate puterile, cu toţi monarhii vieţii şi culturii: şi cu ştiinţa, şi cu religia; verificare) în epoca contemporană.

Două cârje filozofice cu picioare bune...

Februarie 1967

*Marea opţiune*

Filozofii au spus că ceilalţi filozofi n-au putut dovedi realitatea lumii externe (atunci când s-au ocupat de asta), dar fiecare din ei a susţinut (afară de gnostici) că el, în sfârşit, a descoperit cheia dovedirii existenţei realităţii şi cunoştinţei adevărate. Fiecare (dacă n-a fost sceptic ori dacă nu s-a răzbunat făcând pe scepticul şi devenind astfel tot un absolutist) a crezut că e Columbul Americii realităţii (iar uneori au cerut să li se pună asta ca epitaf).

Până şi Rickert spune şi arată, pe drept, că realitatea externă nu se poate dovedi, dar crede că el a descoperit în sfârşit dovedirea ei; prin imperativul care determină judecata valabilă, prin acel solemn *sollen*[65] al gândirii adevărate. Dar *sollen* acesta nu e decât autosugestia lui Rickert, ca şi „esenţele obiective" din reducţia fenomenologică a lui Husserl. Vezi cum a fost şi la Descartes (*cogito, ergo sum*).

Încât, singurul lucru „logic" şi onest e să admitem realitatea externă pe bază de opţiune, de postulat; şi în matematică sunt postulate (celebrul postulat al lui Euclid): *axiome, postulate, convenţii.*

Astfel, fiecare sistem de filozofie trebuie să închidă în punctul de plecare un absurd (să fac dovada, cu toate marile filozofii), dar sunt absurduri bune şi rele, creatoare sau sterile, divine sau demonice. Totul e să găseşti un absurd limitat la minimum şi care să fie pozitiv, deci, am zice, un absurd „raţional", dacă ni se admite expresia. Foarte interesant: despre adevăruri raţionale şi neraţionale; mare dezvoltare.

Februarie 1967

*Revelaționismul cunoașterii*

*Realism dogmatic și pagodic = realism revelaționist*

Metafizica la care ne duce gnoseologia noastră e un realism special, care se caracterizează prin două sensuri sau atribute:

1) e *dogmatic*; și e

2) *pagodic*.

1) Dar *dogmatic* nu în înțelesul tradițional al raționalismului sau chiar fideismului, ci în sensul că admitem că realitatea e un mister, dar că, totodată, putem cunoaște ceva însemnat din el; și anume, atât cât avem nevoie și într-o formă oarecum umanizată (dar fără schillerism, care e agnosticism, deci nu e realism, ori e un fals realism). Adică, primind ceva din structura variantei umane sau a „coeficientului personal" uman (vezi cum se calculează acest coeficient în astronomie; dar aici nu se poate calcula).

Tocmai asta spune dogma!

Tocmai asta oferă dogma (cel puțin dogma așa cum e înțeleasă în religia superioară, dar nu în religii păgâne, etnografice, ori chiar în mahomedanism, deși e și acolo ceva).

2) Iar *pagodic* e în înțelesul că realitatea, pentru noi, are multe planuri de realitate, e realitate primă și sunt realități derivate, însă toate sunt reale, dar nu cu același grad (vezi și ideea esenței și accidentului în filozofia medievală și după). Adică, realitatea are ceva pagodic. Simbolul cel mai bun pentru ce vrem să spunem noi e pagoda – sau succesiunea de terase, de la terasa cea mai înaltă (mai esențială) la terasa aproape de câmp (fenomenul).

Noi nu putem preciza ce e absolut în cunoașterea noastră și ce nu este, decât în mod principiar sau până la un punct, dar știm că ecoul absolutului este în cunoașterea umană. Și asta ne e de-ajuns. Ba, mai mult: e mai bine așa, fiindcă, în acest mod, noi luptăm să ne dezvoltăm mereu cunoașterea, să ne apropiem din ce în ce mai mult de Absolut (și asta ne dă cea mai mare satisfacție – și purificarea noastră).

Adică, Absolutul ne apare ca o *revelație* – și anume, ca o revelație mereu inedită, crescândă. Și aici vine conceptul dominant al filozofiei noastre, care e: *revelaționismul gândirii*.

Care nu e numai în domeniul religios, ci în toată cunoașterea, dar mai ales în religie, și morală, și artă. Aici, să fac teoria revelației. Acesta e un realism pe care l-am putea numi *realism revelaționist, realism revelant* sau *realismul revelației*.

Despre feluri de mistere; mistere revelante; tot aici, să arăt, în câteva pagini, în câte feluri s-a înțeles realismul în filozofie: realismul empiric sau științific, realismul medieval (în opoziție cu numenalismul), realismul marilor metafizicieni, de la Platon la Nae Ionescu etc.; cu asta să încep acest capitol.





Martie 1967

*Știință și cunoaștere*

Definiție admirabilă: *știința e cunoașterea pozitivă a relațiilor dintre fenomene.*

Adică: *pozitivă*, pe bază de precizare concretă și eventual de cuantificare matematică; și *relații*, adică cunoașterea intra-fenomenală, a fenomenelor și nu fenomenului, căci *relații* nu pot fi decât între părți din fenomen.

Iar când e vorba de o anume știință, ea e cunoașterea pozitivă a ansamblurilor autonome de fenomen.

Altă definiție a științei: *cunoașterea pe bază de inducție și deducție, în cadrul observației și experimentului* (asta nu exclude intuiția intelectuală, inspirația).

Altă definiție a științei: *cunoașterea fenomenului pe bază de descriere și de relaționare* (știința nu poate fi redusă la descriere, decât dacă se dă descrierii un sens foarte larg, în care ar intra și descrierea cauzelor). Iar când spunem *relaționare*, înțelegem tocmai raporturile dintre fenomene, adică descoperirea cauzelor.

Nu există știință, ci științe.

Și nici nu poate fi altfel; știința e numai la plural. De ce?

1) o cauză e neputința minții omului de a cunoaște științific toată realitatea perceptibilă. E aici o fatalitate didactică și de cercetare. Nimeni nu poate fi specialist în toate domeniile. În antichitate mai mergea – și totuși! Să arăt că erau specialiști și la greci (vezi academia lui Platon, școala lui Aristotel, școlile stoicilor) ori egipteni (medicii, matematicienii), și la chaldeeni și sumerieni; Mirandola e un mit;

2) dar e un motiv mai esențial. Chiar dacă o minte ar putea să cuprindă totul, științific vorbind, s-ar putea să construiască Știința (cum se spune uneori azi, cu majusculă: progresiștii), fiindcă, dacă ar construi-o, ea s-ar confunda cu filozofia (adică ar trebui să iasă din fenomen și să cerceteze esența, cauza și finalitatea fenomenului). Dar cercetarea fenomenului *din afara lui* nu

se poate face ştiinţific (adică pozitiv), ci mitic. Şi asta nu o poate face decât filozofia. Ştiinţa e o „cunoaştere raţională“, filozofia, una mitică, în esenţă; iar religia, o cunoaştere revelată în esenţă.

Ştiinţa, filozofia, religia au şi alt obiect, şi alte metode (e adevărat că şi filozofia se ocupă cu toată realitatea, dar nu are ca scop cultul, ca religia); sunt trei tipuri principale de cunoaştere (fundamental deosebite): ştiinţifică, filozofică şi religioasă. Omul complet este numai cel ce le are pe toate.

24 noiembrie 1967

*Pietate şi cunoaştere*

Comuniştii au luat în exploatare sensul prometeic al omului, care ar fi morala cea mai înaltă, după comunism.

Dar nu e greu de văzut că acest prometeism e în realitate luciferism şi chiar mai rău: uzurpatiseism. Căci Prometeu lupta cu zeii, dar credea în ei; mai mult: în această luptă el a fost ajutat de destin, care era zeul cel mai mare. Căci nu e de crezut că Prometeu ar fi venit în întreprinderea lui dacă n-ar fi fost ajutat de ceva mai de sus decât zeii obişnuiţi – adică de destin.

Pe când comuniştii sunt necredincioşi; afară de aceasta, Prometeu era în mod evident uman, lupta şi se jertfea pentru om (un creştin, dacă n-ar fi fost revoltat). Iisus Hristos e un Prometeu încreştinat, un Prometeu ca pietate, un Prometeu ajutat de natura divină, care era în El (adică în Iisus Hristos) – un Prometeu la infinit, ca perfecţie şi putere. Poate că însuşi conceptul de Iisus Hristos e conceptul de Prometeu trecut prin ideea ascetică – pietate şi monoteism.

Dar „prometeismul“ comunist e luciferism degenerat (căci şi Lucifer crede!) şi mandibulizat; de aceea el a ajuns însuşi modelul istoric al opacităţii metafizice (dezvoltare; să analizez documentul psihologic pe care-l constituie comunismul, în sensul că el e contrariul pietăţii gnosice, dublat de elementarism teluric).

Noiembrie 1967

*Pietate şi cunoaştere – Plan*

Introducere: Cele două mari prejudicii aduse spiritului în epoca modernă: 1) raţionalismul; 2) individualismul (acestea au generat, între altele faimoasa „şcoală activă“).





Ne-am ocupat de raţionalism; să ne ocupăm şi de individualism (vezi şi Schatz etc.).

Aici, să tratez pe larg şi incisiv despre *luciferismul gnoseologic* (ceva e şi la Blaga, dar e temperat de Marele Anonim, adică de ceea ce a rămas în sufletul lui Blaga din prima lui educaţie şi din Teologie): cea mai pernicioasă formă de luciferism, fiindcă, din reaua conştiinţă (sau filozofie), ies toate relele, la început teoretice, apoi practice (din idei rele şi din egoism; în cazul de faţă, întrunite în luciferismul gnoseologic).

Luciferismul gnosic crede că omul poate rezolva toate problemele – cu timpul (deci, contrariul lui du Bois-Reymond); adică se substituie divinităţii, singura care poate să cunoască totul sau în mod absolut. Această atitudine e corelată cu atitudini înrudite (cari au ieşit din aceeaşi structură, cari fac parte din acelaşi bulb psihic nefericit), ca: 1) contractul social n-a fost, dar va fi (Fouillée); 2) în viitor, omul va fi divinitatea – mi se pare că şi în Fouillée e această credinţă; 3) omul va face paradisul pe pământ etc.

Altă idee: o formă inversată a luciferismului gnosic e *agnosticismul* (şi mai ales scepticismul iluzionismului total) şi cât ar părea de curios (a început încă din antichitate), fiindcă agnosticii în general sunt nişte insolenţi, nişte închipuiţi; ei, dacă nu pot cunoaşte totul, se răzbună clamând că nu se poate şti nimic. Analogie cu doritorii de bucurie, de viaţă, cari ajung pesimişti pentru acelaşi motiv de reacţie contradictorie; ori ca timizii cari ajung eroi.

Temă mare: un om cu pietate nu face caz nici de ideea că omul poate cunoaşte prin sine însuşi totul, nici că nu poate nimic; ci acceptă cu recunoştinţă ceea ce i s-a dat să cunoască.

26 aprilie 1968

*Ştiinţă şi cunoaştere*

Ştiinţa e cunoaşterea verificată şi sistematizată (aşa se spune); dar:

1) verificare e şi în cunoaşterea empirică, în cadrul datelor de cunoaştere pe cari le are omul empiric. În fond, tot aşa e şi în ştiinţă, unde verificarea e tot în cadrul datelor admise în epoca respectivă. „Incompresibilitatea lichidelor“ era considerată ca ceva verificat; şi în ştiinţă se schimbă ideile adevărate;

2) sistematizare e şi în empirie (vorbim de empiria folclorică, singura autentică, iar nu de empirismul individual, mai ales al caraghioşilor de oameni moderni), dar e făcută pe alte criterii: în

legătură cu ocupaţiile economice, cu sărbătorile, cu datinile. O sistematizare chiar mai bună din punct de vedere spiritual sau al formării omului (vezi pedagogii cari au propus ca şi în şcoală să facă tot aşa corelaţia – cunoaşterea – obiectelor de învăţământ. Azi, unii vor să încheie acest procedeu?).

E adevărat că e o sistematizare, până la un punct, care vine din verificare; o bună verificare implică şi ceva sistematizare, fiindcă vede adevărurile în raporturile lor ierarhice. Deci, deosebirea între ştiinţa raţională şi ştiinţa empirică e numai relativă.

Acelaşi lucru s-ar putea spune şi despre raportul dintre ştiinţă şi filozofie; căci fiecare filozof creator caută să-şi verifice cât mai mult ideile; iar, cât despre sistematizare, ea nicăieri nu e mai mare ca în filozofie (unde se poate ajunge chiar la ceva monstruos).

Atunci, deosebirea dintre ştiinţă şi empirie, dintre ştiinţă şi filozofie, e din punctul de vedere al obiectului şi metodelor? Ştiinţa are discipline (ramuri) precizate (matematică, fizică, chimie, botanică etc.), pe când empiria are un obiect global? Ştiinţa are metode riguroase, pe când empiria, nu? Dar şi aici deosebirea e mai mult relativă, căci şi omul din popor, când „studiază", se referă la fenomene anume, ca şi omul de ştiinţă. Tot aşa, şi el întrebuinţează observaţia şi ceva experimentalism. La filozofie, e adevărat, deosebirea faţă de ştiinţă e categorică, fiindcă ea are alt obiect şi metode mai complexe.

În orice caz, deosebirea dintre ştiinţa raţională şi cea empirică e relativă (în acest sens trebuie să luăm lucrurile); şi tocmai de aceea ştiinţa raţională s-a născut din cea empirică (o valoare a acesteia este că are un orizont mai larg, confundându-se aproape cu filozofia şi chiar, oarecum, cu religia; căci omul din popor e integral).

Aşa că deosebirea netă e între ştiinţă şi filozofie (şi religie); iar nu între ştiinţa raţională şi cea empirică.

Aprilie 1968

*Ştiinţă şi cunoaştere*
*Cauza cunoaşterii şi a ştiinţei*

Ştiinţa s-a născut şi din motive practice, pe linia instinctelor şi a intereselor imediate; dar, în esenţă, cunoaşterea mare e dezinteresată. Iar dacă e practică, n-are nimic de-a face cu practicismul filistin ori disperat al modernilor, cari, ori se dau în vânt





după câştig (filistinism), ori nevoia acută de hrană (în urma înmulţirii populaţiei) îi face să forţeze ştiinţa pentru a descoperi noi mijloace de creştere a avuţiilor.

Şi mai e şi imperialismul; imperialismul e de trei feluri: revoluţionar, războinic şi dorinţa de glorie. Vezi cum revoluţia comunistă vrea bogăţii şi iar bogăţii, ca să ridice nivelul de viaţă al oamenilor comuni la noi la nivelul de viaţă al bogătaşilor de odinioară; vezi cum militarii şi politicii silesc pe oamenii de ştiinţă să facă descoperiri pentru ca să zdrobească pe duşmani; şi vezi cum dorinţa de glorie îi face adesea pe oamenii de ştiinţă să forţeze şi ei lucrurile şi să atace etica ştiinţei pentru a face descoperiri.

Dar practicul mare e nobil şi e dezinteresat în felul lui: e aşa-zisul pragmatic, de care vorbeşte filozofia practică (la Kant, până la un punct, la James), adică religiosul, moralul, etnicul, socialul etc. Apoi, dacă acesta dă naştere la cunoaştere (cum a fost la profeţi, la marii legislatori ştiinţifici), nu se mai poate spune că e practicism în sens curent, care e ceva filistin.

Cunoaşterea, în esenţa ei, e mare, e nobilă, dezinteresată, ori are interes pentru umanitate.

Iunie 1968

*Ştiinţă şi cunoaştere*
*Introducere*

1) Nu mai e nevoie să argumentăm că problema cunoaşterii e o mare dramă, o tragedie. Asta a spus-o, literar, şi Goethe, în *Faust* (pasagiul citat în Blaga, *Hronicul şi cântecul vârstelor*, p. 89), atunci când Faust vrea să se sinucidă, fiindcă nu ştia „prin ce se ţine universul"; şi încă, Goethe n-a pus problema gnoseologic, adică în tot tragicul, ci mai mult în cadru ştiinţific.

2) Asta nu înseamnă că e nevoie de gnoseologie pentru a face filozofie şi nici chiar metafizică. Metafizica n-a aşteptat ivirea gnoseologiei pentru a se naşte! Asta e ca şi cu estetica ori teoria poeziei: poţi să fii mare estetician şi totuşi să nu poţi face nici o poezie – şi invers.

Dar gnoseologia e o ramură a filozofiei şi are importanţă în sine.

Astăzi, cauza principală a marelui număr de descoperiri ştiinţifice e dorinţa de glorie şi după aceea curiozitatea dezinteresată şi necesitatea practică.

De aceea, azi sunt din ce în ce mai mulți oameni de știință criminali: inventatorii bombei atomice etc. Gloria dă rezultate!

Iunie 1968

*Știință și cunoaștere*
*Originea științei*

Știința a fost creată de organul intelectual al omului sub impulsul a trei factori: 1) dorința de a ști; 2) interesul practic; 3) setea de glorie.

În această problemă s-a văzut foarte bine subiectivitatea celor ce au dezbătut-o:

1) unii (D. D. Roșca, în *Mitul utilului*, dar apoi a schimbat macazul: atunci cum să mai crezi în cuvântul acestor oameni? Și declară naiv că n-a cunoscut mordehaismul[66]; dar, una din două: ori au fost ignoranți – ceea ce nu e o crimă, în general, dar e o crimă pentru un istoric al filozofiei; ori Mordechai a fost un filozof minor, care putea fi ignorat) au spus că mobilul teoretic a creat știința;

2) alții, că nevoile practice (comuniștii, mai ales).

Dar problema este rău pusă; căci este evident că știința nu putea fi creată decât de structura sau organul intelectual al omului. Întrebarea e: ce factori puteau stimula sau întreține acest organ? Nu trebuie să se confunde organul intelectual cu stimulatorii (stimulii) sau întreținătorii lui. Dar tocmai asta fac domnii de mai sus (și mai sunt și subiectivi ori chiar neonești)! Știința a fost creată și nu putea fi creată decât de organul sau dispozitivul intelectual al omului, dar stimulii (sau oxigenul lui) au fost trei: dorința puternică și *în sine* (dezinteresată) de a ști; nevoia practică (aici intră și nevoile de a descoperi arme de război); și dorința de glorie (probă: academiile din lume, premiile și distincțiile).

Acești trei stimuli, fără de care nu poate fi știință, sunt factori *afectivi*, în timp ce organul gnosic propriu-zis e factor intelectual. Așa se rezolvă problema!

Profilul fiecărui om de știință variază după gradul de excelare a organului intelectual și după factorii afectivi de mai sus (cari se pot, de altfel, continua) (care prevalează; exemple patetice și fine).

Când e vorba însă de cunoașterea filozofică (și mai ales de cea religioasă), se adaugă un factor afectiv în plus: nevoia de mântuire. De data aceasta, e vorba de adevărul integral, care, de





fapt, e cel ce interesează mai mult sufletul uman nobil: *ils cherchent la vérité*[67].

August 1968

*Pietate și cunoaștere*
*Luciferism gnoseologic*

Vezi cum spun (mai ales progresiștii de tip comunist) că nu e taină pe care mintea umană să nu o poată dezlega. Pe tema asta, lucifericii în chestiune fac fel de fel de *fandări iresponsabile* (iar când, în acest curent, e antrenat și omul comun, e ca și când maimuța ar face metafizică!).

Omul modern (afară de excepții) ori eșuează într-una din varietățile agnosticismului (și nu-l salvează decât resturile sănătoase din subconștient, formate de epocile trecutului, pline de credință), ori ajunge la dogmatism metafizic „științifizant" sau chiar materialist. De ex., dogmatismul metafizic al comunismului e despotism filozofic, confiscarea cunoașterii, falimentul inteligenței (să pun asta în finalul capitolului?).

Adevărul e că omul nu poate cunoaște în mod absolut Absolutul (cum e atitudinea lui Blaga? El, pe de o parte, spune că omul poate să cunoască, dar Marele Anonim îl împiedică; pe de alta, declară că omul nu poate să cunoască Absolutul ca atare; să compar textele); de aceea Absolutul rămâne cea mai mare taină a destinului uman. Însă noi cunoaștem destul din Absolut, pentru ca să ne realizăm destinul și mântuirea; aceasta e cea mai mare cunoaștere (sau privilegiu) a destinului uman.

Lucifericii (mai ales cei din comunism și mai ales cei de duzină, lucifericii colectivi: trupagiii ideologiei, ametafizicii metafizicei) de acum vor să se îndumnezeiască, dar în contra Dumnezeirii (ceea ce anulează îndumnezeirea). Și religia creștină vrea îndumnezeire, dar în sens de înfiere.

Oamenii vechi (chiar și hitiții) erau mult mai culți decât modernii, fiindcă înțelegeau, simțeau infinit mai mult din Absolut: aveau pietate.

„Credința zugrăvește icoanele-n biserici": adică pietatea, intuiția (să pun asta la intuiție; vezi cum Michel Angelo și alți mari artiști ai trecutului se închinau înainte de a lucra).

Temă: istoria omului (culturii) modern este istoria unei exproprieri continue: l-a expropriat pe om de ordine, de morală, familie, nație...; iar acum vrea și să-l exproprieze de religie.

27 martie 1969

*Știință și cunoaștere*

Cauzele nașterii științei sunt trei:

I. Nevoia dezinteresată dar imperioasă de a ști; e cauza cea mai pură.

Începuturi sunt și la animale; cum n-ar fi și la om? Ba încă, uneori, la om, se transformă în manie; vezi acel savant care a făcut cercetări de preț o viață întreagă și n-a comunicat nimic altora.

Căci mintea omului e ca o pâlnie și ca un magnet, deschise asupra universului: înregistrează și atrage spre ea datele noneului (și, mai târziu, ale eului propriu). Mintea umană e un sorb și o teribilă uzină: acesta e miracolul și demonul (în înțeles antic) cunoașterii.

II. Nevoia practică; pentru a se conserva biologic, omul a trebuit să cunoască foarte mult, dat fiind că el era fizicește mai slab (și ca putere, și ca rezistență medicală) decât multe animale. Slăbiciunea, deci, l-a făcut tare (cum spune Apostolul Pavel, dar în sens moral; însă se aplică aici).

III. Dorința de putere:

1) vezi cum clasele stăpânitoare, de ex. în Egipt, țineau știința pentru ele, iar poporului îi dădeau cel mult un alfabet special, un fel de „afrikanter" – dacă îi dădeau. Căci știința era monopol pentru cei de sus, ca armă a puterii față de supuși, ca armă mai ales defensivă. Epoca burgheză a întrebuințat știința iluministă și ideologia libertății-egalității (democratică), pentru ca să cucerească puterea. Și mai ales prin asta a învins; prin alde Rousseau, Voltaire, monarhomahi... Iar acum comuniștii fasonează o știință a lui (mordehaistă), pentru ca să cucerească puterea și pentru ca să se întindă; „știința ceda mai înaintată din lume". Industria și întrecerea cu sateliții cosmici sunt mai ales pentru putere, nu sunt ceva dezinteresat; vezi cum comuniștii alfabetizează pe toată lumea: nu pentru drag de spirit, ci pentru a ridica pe cei de jos contra burghezilor etc.;

2) dorința de glorie a învățătorilor, descoperitorilor științifici: mare mobil! Această dorință de glorie a luat azi locul dorinței de sfințenie, de asceză, de mântuire, din secolele trecute;

3) nevoia militară. Interesele militare au fost de când lumea (vezi inginerii militari la romani; au cerut și dacii, prin Domițian), un puternic îndemn la progres științific, geografic (cele mai bune





hărți erau cele militare și cele austriace, la noi), fizic, chimic, bacteriologic, medical (vezi ce mari descoperiri medicale s-au făcut în timp de război; G. Dumas a făcut cercetări neurologice, căci „materialul" era dat de front: răniții la creier sau în altă parte). În special, progresul aviației și al fizicei moderne se datorează în primul rând intereselor militare; pentru asta, statele prevăd sume imense în buget, numai modulul lunar costă – un singur exemplar – 1 ½ miliard de dolari.

Indirect, boii de militari ajută la progresul științei (care însă poate fi funest pentru omenire).

IV. În mică măsură poate că nevoile de creație artistică au silit uneori pe creatori să facă cercetări de mecanică, fizică, de construcție; de ex., L. da Vinci, Michelangelo etc.; sculptorii (au făcut cercetări de anatomie și pictorii, Michelangelo și Rembrandt), pictorii, arhitecți, muzicanți au făcut cercetări de acustică, arhitecții au trebuit să facă și inginerie...

Dar cauza aceasta e mai puțin însemnată; de obicei, creatorii artistici au utilizat rezultatele de până atunci ale științelor.

Deci, această problemă nu se rezolvă unilateral, cum făcea D. D. Roșca (*Mitul utilului*), într-un sens, și cum fac comuniștii, în alt sens. Cauzele sunt multiple, cum multiple sunt elementele ori nevoile sufletului omenesc. Cert însă este că la mijloc se află marea inteligență a bimanului, a animalului-biman: excepție în natură și, poate, accident, care va duce specia noastră la o supra-existență biologică, sau la... sub-existență, adică la zeificare sau la pieire, la armonie sau la ne-pietate.

Martie 1969

*Știință și cunoaștere*

1) Ce e știința. „Cunoașterea verificată și sistematizată". Să arăt că definiția e relativă. Știința rațională s-a născut din cunoașterea empirică, din știința empirică, dar și asta are verificare și sistematizare. Iar rezultatele au fost uneori tot atât de mari; vezi, de ex., în medicina populară.

2) Știința s-a născut din două mobile: practic (interes de utilitate și gust de putere) și teoretic (dezinteresat). Dar filozofii nu sunt întotdeauna cinstiți: Roșca a persiflat „mitul utilului", pentru ca azi să se declare comunist, care susține contrariul.

3) Ca origine a științei a fost și magia. Și spiritul acesteia va rămâne pe veci legat de știință, fiindcă e congenital – ca o culoare pusă în rădăcina plantei.

4) Evoluția ei a fost lentă până în epoca modernă, iar apoi „explozivă": paralelism complet cu înmulțirea populației.

Marele progres al științei a schimbat viața oamenilor și chiar fizionomia planetei (oamenii fac concurență geologiei, „mută pământul dintr-un loc în altul", cum a spus de Foë). Asta și face pe oameni, pe cei mai mulți, să creadă că, în principiu, știința poate cunoaște totul.

Dar ce înseamnă a cunoaște? Cei mai mulți oameni nu știu ce înseamnă a ști (cum zice Ap. Pavel: „cine nu știe și crede că știe nu știe ce înseamnă a ști"; să citez exact). A cunoaște înseamnă a ști esența lucrurilor și noima lor. Dar: știința cunoaște numai fragmente (adecuate definiției științei: cunoașterea verificată și sistematizată a fragmente-valori; obiectiv: azi, științele se cam amestecă și sunt multe științe de relație între științe, e adevărat, dar asta nu înseamnă că știința cunoaște esența și totalul; tot la fragmentar rămân). Iar fragmentul înseamnă, dacă nu aparență, dar realitate secundară. Căci nu există știința, decât ca figură de stil, ci numai științe.

Aici, despre fenomen și numen (sensibil și inteligibil, imanent și transcendent, natural și supranatural, fizic și metafizic, istoric și supraistoric sau metafizic, relativ și absolut... Greșeala comunismului de a identifica relativul cu absolutul).

Dacă ar fi o știință a fenomenului ca atare, ea ar fi o filozofie. Nouă definiție: știința e cunoașterea fenomenelor, iar nu a fenomenului. Concluzie: știința e cunoașterea intrafenomenală. Dar există și o cunoaștere extrafenomenală: cu aceasta se va ocupa filozofia.

Septembrie 1969

*Izomerismul gnosic*

Scepticii de totdeauna au avut ideea stranie, în stare implicită, dar fermă, că structura gnosică a omului e ca și când ar fi venit din altă planetă ori chiar că e extra-ontică; și, ca atare, că ea nu are nici o legătură cu realitatea și nu poate să reflecte ori să producă decât iluzii.





(Teoretic, faptul poate fi adevărat, dar nu e cu nimic dovedit; tot teoretic, poate fi tot atât de fals ca și teza contrară, a dogmaticilor realiști.)

Noi susținem, și asta ne-o va admite oricine, că nu e posibilă cunoașterea decât dacă e înrudire de esență între noi și realitate: izomerism. Acest principiu (noi ne bazăm gnoseologia pe un postulat – marea opțiune, și un principiu: izomerismul) a fost presupus în mod naiv de realismul naiv, care, în forma cea mai candidă, credea că din lucruri vin la noi mici imagini, ce se lipesc de „creier", adică de locul prin care cunoaștem.

Dar, mai ales, acest principiu, care e presupus implicit ori explicit de toți realiștii gnosici critici, a fost fastuos reprezentat de Platon și Hegel; aici, să expun teoria reminiscențelor lui Platon și teoria Rațiunii ontice a lui Hegel (tot aici se încadrează și Eul lui Fichte etc.?); ocazionaliștii presupun că Dumnezeu face întotdeauna legătura între ideile umane și non-eu: e, într-o formă indirectă, tot izomerism.

Noiembrie 1969

*Revelaționismul gândirii*
*Îndoita necesitate a dogmei*

I. Dogma e necesară în domeniile ultime, fiindcă aici intervin antinomiile (vezi Kant), cari nu se pot rezolva decât prin transfigurarea antinomică; vezi și Blaga (care vede metodă dogmatică chiar și în științe). Adevărat că uneori sunt antinomii în domeniul fenomenului și mai ales al psihicului (vezi, de ex., antinomiile lui Motru), dar un suflet iubitor le unifică prin transfigurare: mama înțelege toate antinomiile sau contrastele copilului și îl ia așa cum e; dar vezi antinomiile din psihicul unei nații (la germani); un mare patriot admite însă nația lui și i se pare unitară: e miracolul unificării prin transfigurare, care e dată de credință ori de iubire – ori ambele –, de adorație etc. Tot așa, dacă amanții se iau așa cum sunt – deși pot fi foarte contradictorii.

II. Vezi ideea mea că, de la un timp, cunoașterea trebuie să se oprească. În cercetarea atomului s-a ajuns la un impas (vezi ce-mi spunea Fotino); tot așa, cosmosul e infinit, vorba lui Blaga; când aprinzi o lumânare în noapte, se luminează aproape, dar și mai mare se face întunericul împrejur.

Însă cu ochii liberi (adică cu credință și intuiție, zicem noi, cu dogmă), tot zărești prin întuneric și ceea ce găsești e de mare valoare.

Ideea că cunoașterea nu trebuie să aibă scop în sine, gratuit, și nici pentru putere, ori ca o campanie de vânător, vorba că prefer cercetarea adevărului decât adevărul (vezi în Negulescu) e stupidă și periculoasă: s-a transformat mijlocul în scop; o perversiune. Cunoașterea e dată ca să trăiești și mai ales pentru mântuire; și pentru altele (distracție etc.), dar în primul rând pentru mântuire și pentru ca să trăiești așa cum trebuie. Căci, dacă nu știi adevărul, cum o să știi cum trebuie să trăiești?

10 februarie 1970

*Știință și cunoaștere*

Sunt două moduri de a cunoaște realul: ori aplicând o intuiție de ansamblu asupra întregei realități, un principiu ontologic; ori studiind fragment cu fragment.

Primul mod e al filozofiei; al doilea e al științei pozitive.

Ceea ce înseamnă că filozofia este în esență irațională: raționalitatea ei constă în două fapte: că ține neapărat cont de tot progresul științei până la zi și chiar în previziuni; și că, pe baza principiului irațional, trage concluzii cu ajutorul riguros al logicei. Deci, științifică în informație și argumentare, filozofia este irațională sau supra-științifică în fundamentul ei. Iar acest fundament este indispensabil pentru spiritul nostru și în două sensuri: 1) fără el nu e cu putință filozofia; 2) sensul filozofiei e să satisfacă spiritul nostru și să-i dea o justificare a existenței, un fel de supra-raționalitate. Concluzie provizorie: filozofia ține și de știință, și de religie. Ține de știință ca material și zidirea sistemului (în argumentare – așa cum teologii practică raționalismul, dar pe baza dogmelor), și ține de religie în revelarea intuiției de bază și în scopul satisfacerii spiritului nostru, prin faptul că ține seama și de „adevărurile conștiinței“.

Și ceea ce mai înseamnă că filozofia și știința sunt ceva deosebit (e mai mare deosebire de esență între filozofie și știință decât între filozofie și religie); și că: știința, căutând să epuizeze realul, plecând de la fragment la fragment, practică o absurditate, condamnându-se la munca lui Sisif. Căci, realul fiind infinit, niciodată știința nu-l va putea epuiza; mai mult: oricât de mult ar





progresa știința, ceea ce știe ea va rămâne tot atât de puțin (un nimic – aproape) raportat la infinitul realului.

Așa că cei ce spun că nu e limită pentru progresul științei și că vom cunoaște odată tot se înșeală pe ei înșiși și înșeală pe alții; practică un slogan și absurd, și pretențios. În adevăr, nu e limită pentru progresul științific, dar că vom cunoaște odată totul e fals. Și chiar e aici ceva contradictoriu; fiindcă din însăși afirmația că nu e limită pentru progresul științei rezultă că știința nu va ajunge niciodată la capăt, deci nu va putea cunoaște niciodată realitatea totală. Și va cunoaște întotdeauna foarte puțin: $1/\infty$!

Dacă am cunoaște toate părțile realului prin știință, am avea cel puțin o cunoaștere de tip enciclopedic a realului; nu e destul, dar ar fi ceva; neajunsul este însă că aceste părți studiate de știință nu vor acoperi niciodată tot realul, pentru marele motiv că realul e infinitul. Marele obstacol sau adversar al științei rămâne deci infinitul ($\infty$ cu care lucrează matematicile e o simplă convenție, ceva formal), tot așa după cum marele aliat al filozofiei este același infinit (aliat și al religiei – și, în mare parte, al nației).

Dacă realul ar fi finit, dacă universul ar fi finit (luăm inconceptibilul pentru noi; absurditate pură, care nu poate încăpea decât în mintea oamenilor de știință, și numai a celor obișnuiți; dar Einstein?), s-ar mai putea susține că știința va cunoaște odată totul – dar chiar și în acest caz ar trebui să așteptăm prea mult; specia noastră s-ar stinge înainte de a ajunge să cunoască toate părțile universului finit, căci aici e vorba de un finit care, practic, echivalează cu infinitul.

Și nu se poate spune că știința poate să cunoască tot infinitul, toate părțile lui, cu ajutorul inducției baconiene. Căci această inducție e valabilă numai pentru universul cunoscut de noi, universul lui Bacon, iar nu pentru universul ontologic, unde mai pot fi și alte legi, altfel de cauzalitate (în numen există desigur legi, dar nu cele baconiene sau științifice, ci un fel de supra-legi, cari cuprind și legile din fenomen...).

Iată de ce omul trebuie să-și stăpânească ambiția, care-l duce la luciferism filozofic, științific (de fapt, neștiințific, fiindcă adevăratul om de știință e modest și cunoaște limitele modului științific). Filozofia este fundamentul necesar, după cum fundamentul necesar este și religia – și știința. Științificul ce vrea să distrugă filozofia și știința este sclavul care face revoluție și dărâmă totul, pentru a lua locul stăpânului și apoi vede că a rămas în vid, sau nu vede nimic și se pierde, pierzând și pe ceilalți.

Ştiinţa, filozofia şi religia: trei discipline specifice, de cari spiritul uman nu se poate lipsi fără să degenereze, fără să se denatureze. Trei discipline originale, deosebite, dar cari trebuie să conlucreze; numai atunci se va stabili adevărata arhitectură a culturii, armonia spiritului uman. Jos demiurgismul de curs seral al ştiinţificului exclusiv şi trăiască tripticul ştiinţă – filozofie – religie (sufletul are nevoie şi de cult, şi de revelaţie de tip personalist: baza religiei, ceea ce nu poate da filozofia, cum credea A. Comte).

23 martie 1970

*Ştiinţă şi cunoaştere*

I. Toată lumea recunoaşte că ştiinţele se ocupă cu fragmente ale realităţii. Dar aceasta înseamnă că ele nu pot atinge Absolutul, ci rămân la un strat mai superficial al realului. Fiindcă Absolutul nu se poate divide în părţi (e indivizibil); căci, dacă s-ar divide, ar însemna să fie mai multe absoluturi. Absolutul e întreg în fiecare parte (s-a şi spus, de mult timp); deci: ori ştiinţele se ocupă cu toată realitatea, ori se ocupă cu ceva mai superficial; altă posibilitate nu există.

II. Dar ştiinţa are două mari valori: 1) e aceeaşi pentru toţi; consensul adevărurilor ei este universal; asta asigură obiectivitatea ştiinţei (în sens kantian); 2) are explicaţii practice, prin cari raţionalizăm natura. Asta însă nu înseamnă că e adevărată în sens-absolut, oricât cred comuniştii. A declara practica criteriul adevărului e a pune boii înaintea carului şi a nu înţelege nimic din Kant. Păi, de unde ştim noi că practica e ceva absolut? Tocmai aceasta e chestiunea! Dacă am cunoaşte un punct fix, am mişca lumea (Arhimede a fost, în această vorbă, un colosal filozof). Kant ştia că practica e ceva care trebuie să fie dovedit (că e un fenomen) şi tocmai de aceea a creat *Critica raţiunii pure.*

Cine vine cu „practica" drept criteriu gnoseologic absolut nu s-a născut încă pentru filozofie. E adevărat, a făcut-o şi James; dar la el era mai mult o convenţie (şi, poate, o disperare): „să zicem că adevărul e ceea ce reuşeşte în practică" este fondul ideii lui pragmatiste. Căci, în fond, James este un agnostic.

Asta nu înseamnă că stratul de care se ocupă ştiinţa e superficial, în sens frivol. Căci e vorba de un strat respectabil, care are şi el gradele şi esenţele lui, ca un plaur ontic, foarte grave şi





chiar mai mult. Ştiinţa are principii, legi, elemente, calităţi sensibile...: grade diferite de realitate.

*

Ştiinţele nu pot atinge Absolutul, fiindcă studiază fragmente de realitate; iar realitatea nu e, de ex., ca pâinea: o tai în felii până o termini. Asta nu numai pentru că ştiinţele n-ajung niciodată să taie toate „feliile", căci cercetarea ştiinţifică e fără termen, dar pentru motivul mai grav că de la început chiar ştiinţa se opreşte la fenomen; căci Absolutul nu se poate împărţi. Deci, dacă ştiinţa împarte realitatea şi studiază fragmentele, înseamnă că nu are de-a face cu Absolutul.

*

S-a definit ştiinţa ca fiind cunoaşterea verificată şi sistematizată.

Dar, dacă ar fi aşa, s-ar rezolva, o dată pentru totdeauna, problema cunoaşterii.

În fond, ştiinţa e verificată numai în cadrul fenomenului, în cadrul relativului. Mai mult: verificare şi sistematizare are şi ştiinţa empirică sau a poporului.

Verificare: poporul a făcut descoperiri ştiinţifice pe bază de observaţie şi experiment (în sens larg), repetate în mulţi ani. Ba, se poate spune că în ştiinţă poporul e mai raţionalist, mai pozitiv, chiar şi decât oamenii de ştiinţă. Poporul, de ex., nu vine cu rolul intuiţiei în matematică (vezi Poincaré); poporul e mistic în religie, morală, filozofie.

Căci poporul are, din punct de vedere gnosic, două feţe, două tendinţe: realism excesiv şi idealism excesiv; adică: empirism şi misticism, ambele puternice, dar în domenii diferite (uneori însă le amestecă; de ex., când îşi închipuie sufletul ca pe un abur fin).

Dar poporul are şi sistematizare a cunoştinţelor. El organizează, de ex., cunoştinţele pe boli, pe fenomene ale naturii, pe specii de animale, pe oameni şi animale, dar mai ales le sistematizează pe baza calendarului credinţelor (timpul festiv) şi a calendarului economic (agricol, păstoresc etc.).

Ştiinţa e cunoaşterea intrafenomenală; şi anume: e cunoaşterea intrafenomenală cu caracter neterminat (continuu). Spre deosebire de filozofie (şi religie), unde fiecare sistem consideră că a încheiat cunoaşterea; vezi, mai ales, la Schopenhauer, Hegel.

Martie 1970

*Ştiinţă şi cunoaştere*
*Cauză şi efect – şi ideea de scop*

Scopul este efectul intenţionat; el implică un providenţialism, care are caracter metafizic, atunci când e vorba de toată lumea, şi un caracter psihologic, când e vorba de scopurile indivizilor. Oamenii de ştiinţă recunosc cel mult că în fenomene e o tendinţă către un scop: aşa-numitul finalism (dar alţi oameni de ştiinţă sunt mecanicizaţi). Însă ei nu duc meditaţia până la capăt, căci, dacă ar duce-o, n-ar mai fi numai oameni de ştiinţă, ci şi filozofi; căci, a recunoaşte finalismul în biologie, psihologie, sociologie (şi poate în toată natura, luată în ansamblu; de ce nu?), a recunoaşte finalismul în lucruri înseamnă a postula un factor transcendent, care gândeşte scopul lucrurilor.

Căci lucrurile însele nu pot să iasă din ele şi să-şi dea un scop; dacă ies, nu mai sunt simple lucruri sau fenomene, ci au o conştiinţă a existenţei şi rostului lor, care nu poate fi pusă de ele în structura lor, ci prin această conştiinţă lucrurile se conectează cu esenţa metafizică, cu Providenţa ontică.

Mai 1970

*Revelaţionismul cunoaşterii*

1) Noi şi non-eul: două lumi separate, incomunicabile; este absurd! Mai mult: dacă ar fi aşa, nici n-am avea ideea că mai este şi altă lume.

2) Noi am creat non-eul sau lumea; e tot absurd, dar creaţia e cu putinţă. În acest caz, noi ne-am pus în non-eu structura noastră, amprenta noastră, liniile noastre; am făcut lumea după chipul şi asemănarea noastră – până la un punct; şi, deci, cunoaştem realitatea.

Lumea sau non-eul ne-a creat pe noi: ea ne-a creat după chipul şi asemănarea ei; deci, putem s-o cunoaştem.

Dar asta nu înseamnă că noi cunoaştem lumea perfect adecuat şi perfect integral.

Valoarea misterului

Marea contradicţie: cunoaşterea e revelaţie şi tocmai de aceea e creaţia... la infinit: de cultură, de gândire.





Cunoaşterea, de altfel, ne-a fost dată ca să ne armonizăm cu existenţa, dar nu ca scop în sine; cunoaşterea ca scop în sine e ceva luciferic. Luciferismul gnosic: cel mai infam luciferism.

Temă: cunoaşterea e ca şi arta; aceasta nu cauzează natura (naturalism?), ci o recreează, o redă, îi dă chip uman şi chipului uman îi dă chip natural: transfigurare şi ontologizare totodată.

Mai 1970

*Ştiinţă şi cunoaştere*

Ştiinţa e cunoaşterea intrafenomenală, prezentată ca ceva neterminat; sau:

ştiinţa e cunoaşterea fenomenelor, prezentată ca ceva neterminat.

Filozofia e cunoaşterea extra-fenomenală, prezentată ca ceva încheiat.

Filozofia e cunoaşterea fenomenului, prezentată ca ceva încheiat.

Filozofia e cunoaşterea intra şi extra-fenomenală, prezentată ca ceva încheiat.

Nu se poate înţelege nici ştiinţa, nici filozofia, fără ideea de absolut; chiar fiecare ştiinţă în parte caută dincolo de aparenţele fenomenelor, caută esenţele şi legile lor, principiile, cari sunt tot din lumea aceasta, dar sunt mai adânci; un fel de absolut.

Şi chiar şi filozofiile materialiste implică ideea de absolut, fiindcă nici un om de ştiinţă şi nici un filozof n-a văzut materia în general. Materia în general e numai un concept, de fapt, o enigmă, un mister. Materia în general e ceva fix şi identic, o abstracţie.

Nu putem şti dacă obiectul ştiinţelor este real sau iluzie. Fiindcă nu putem cunoaşte partea fără totul, partea fără întreg, ca să comparăm; şi numai comparând partea cu totul putem vedea dacă partea e reală sau o iluzie. Oamenii de ştiinţă cari se bazează pe fenomenele studiate de ei ca şi când ar fi reale în mod absolut habar n-au de nimic.

Dar viziunea – cunoaşterea Totului şi compararea părţii cu totul n-o poate face decât filozofia – şi nu ştiinţa. Ştiinţa face greşeala că studiază partea fără să cunoască totul (dar asta e treaba ei!). De aceea, ea e disciplina cea mai realistă şi mai nerealistă totodată.

2 iulie 1970

*Condiționarea cunoașterii*
*Pietate și cunoaștere*

„Știința ne obligă să ne umilim în fața obiectului; știința obligă spiritul să se supună obiectului, cel puțin din punct de vedere teoretic.

Filozofia este o formidabilă îndrăzneală: filozofia ne cere să supunem obiectul subiectului. Vedeți, este foarte bine să fim cât mai aproape de obiect atunci când facem știință, dar este tot atât de necesar să ne înălțăm filozofic asupra acestui obiect. Și filozofia tocmai aceasta o face" (Henri Wald, „Contemporanul", 12 iunie 1970, pag. 8, stânga sus) [68].

Interesantă observația de mai sus, dar trebuie să se adauge că:

în cercetarea științifică, intelectul nostru se apropie de obiect, i se supune, dar spiritul nostru e detașat și adesea orgolios: „să supunem natura", „să-i smulgem secretele" etc., „să facem turnuri Babilon";

în filozofie este invers sau trebuie să fie invers: ne despărțim de lucruri, în sens empiric, de obiectele fenomenului, în schimb, ne apropiem de esența lucrurilor. Ne despărțim de obiectul empiric, pentru a ne apropia de obiectul metafizic, transcendent. Ne despărțim de aparențe, pentru a ne apropia de esențe. Iar idealul e când avem pietate față de firea din adânc a lucrurilor.

De aceea, filozofia se face și cu sufletul, nu numai cu intelectul; și în știință e suflet, dar aparent ori ca dârzenie metodică, pe când în filozofie sufletul e organ de cunoaștere – și cel mai important.

Un suflet strâmb, meschin, limitat, nu poate face filozofie. Nietzsche, existențialiștii au dat adesea o falsă filozofie.

Și un suflet de criminal poate face știință valabilă, dacă are inteligență; exemple. Dar niciodată un criminal nu poate face filozofie valabilă; știința în sine nu e monstruoasă niciodată, dar filozofia în sine poate să fie.





August 1970

*Introducere la Știință și cunoaștere*
*Măreția și mizeria științei*

Știința e măreață: ea a descoperit nenumărate legi ale fenomenelor și le descoperă acum în proces de avalanșă (vezi cum un pumn de zăpadă, pornit din vârful muntelui, poate ajunge jos ca avalanșă). E splendidă, e grozavă, e imperturbabilă, are „superbie". Dar, pe cât e de măreață în interiorul fenomenului, pe atât e de jalnică atunci când vrea să cunoască ceva mai adânc, adică să depășească fenomenul; de fapt, nici nu vrea aceasta, căci de aceea e numai știință, dar cei cari ar voi să se adreseze științei pentru a cunoaște extra-fenomenul ar rămâne perplecși: din acest punct de vedere, știința e jalnică. O comparație: știința e ca un suveran închis într-o mare încăpere solidă, cu multe lucruri. El umblă și scotocește peste tot, roade lucrurile, deteriorează tot ce întâlnește – dar nu poate să iasă din cameră. Așa și știința: umblă în cerc închis; ea e măreață și jalnică în același timp.

De aceea trebuie să ne adresăm altor mijloace de cunoaștere. Ele sunt: arta, filozofia, morala și mai ales religia; de ultimele două ne vom ocupa mai târziu, ele fiind chiar un scop al cercetărilor noastre, cari vor să dea o mai critică întemeiere a moralului și religiosului. Așa că rămâne să ne ocupăm acum, și imediat, la rând, de artă și de filozofie, ca modalități de cunoaștere.

August 1970

*Introducere la Știință și cunoaștere*
*Știința a schimbat viața omenirii*

Oricât ar fi fost de înalte religia, arta și filozofia, ceea ce a schimbat modul de viață al omenirii a fost știința, cu aplicațiile ei.

Și arta a început încă din preistorie; învățații de azi nu pot nici acum înțelege prin ce mijloace au ridicat egiptenii piramidele și prin ce mijloace au înălțat precolumbienii fantasticele lor monumente și edificii din America; sau calculul calendaristic al babilonienilor și incașilor. Daniel de Foë a spus încă de acum vreo 200 de ani că omul, prin știință, a mutat pământul dintr-un loc în altul. Ce ar zice astăzi, când, pentru a aplica metafora lui, ar trebui să spunem că omul a mutat cosmosul...

Știința se dezvoltă vertiginos, nici războaiele nu o împiedică; putem spune că, din contra (fizica și tehnica atomică și medicina

au făcut salturi mari datorită ultimelor două războaie), știința e ca șobolanii și stelele de mare, ce se dezvoltă și pe locuri radioactivate. Hiroșima priește șoarecilor.

Dar acest progres (va veni timpul să-i spunem mai degrabă regres?) nu s-a putut face fără o anume mobilitate a cunoașterii. Aceasta o vom studia în capitolul nostru de început.

25 octombrie 1970

*Filozofie și cunoaștere*

Filozofia este semnificarea lumii sensibile prin ideea de Absolut;

de aceea, pentru filozof, lumea este: 1) ordine, armonie, contrapunct; 2) ierarhie: fiecare categorie de obiecte, ființe are un coeficient ierarhic; lumea e o pagodă; un coeficient de Absolut, un ecou mai puternic ori mai slab al lui; deci, realitatea e muzică; pitagoreicii aveau dreptate!

Pentru filozofie, lumea nu e o întâmplare, nu e un haos, ci cosmos, dar un cosmos muzical, o simfonie, în care sunt și note de suprafață, și note de fond, note ascuțite și note grave – și intermediare.

Lumea e o matematică sensibilă, o muzică a semnificațiilor; mare dreptate au avut pitagoreii când au gândit asta; mare genialitate!

Lumea e căutare (mi se pare că așa a spus Blaga; să caut versul).

Muzica este esența realității, muzica acordată de demiurg. În această armonie muzicală, demonul însuși ar trebui să se agite, indirect, la sublimarea ființelor și notelor bune. În rai însă, nu va mai fi nevoie de demon, fiindcă oamenii vor fi acolo perfect sublimați. Totuși, ideea de Absolut nu înseamnă că noi chiar cunoaștem Absolutul, ci că avem o idee, o intuiție a lui.

Martie 1971

*Știință și cunoaștere*

Știința nu se oprește niciodată; dintr-o problemă rezultă alta, ies altele zece, ca într-un evantai. Asta a spus-o expresiv Schopenhauer și asta l-a impresionat pe Maiorescu.





Căci știința cercetează mereu, dar între limite fixe; nu cercetează nici primele cauze, nici ultimele efecte, dar, dacă o face, se transformă în filozofie.

La filozofie este invers. Asta e antinomia științei și antinomia filozofiei.

De aici, cele două definiții pe cari le dau științei și filozofiei: știința este cunoașterea infinită a limitatului; filozofia este cunoașterea limitată a infinitului. Știința, deci, studiază lucrurile în paranteză; ea e cunoașterea parantezată, pe când filozofia e cunoașterea fără paranteze, dar cu soluții definitive (pentru fiecare sistem filozofic).

Concluzii: rolul voinței în filozofie; ceea ce spunea Demostene despre oratorie se potrivește și filozofiei; și ceea ce caracterizează pe marele om politic (voința) este și o caracteristică a filozofiei. Filozoful este și un iluminat (ca religiosul, profetul, ca artistul) și pune în cunoaștere un [cuvânt indescifrabil], dă un sens realității ontice: adică i se revelează.

Acesta e un mare privilegiu al filozofului (transformat în sacerdot al universului, sacerdot ontic), care uneori rătăcește ori chiar degenerează (ca la sectanții eretici).

Știința e infinit în paranteză; curioasă antinomie.

Filozofia e fixarea infinitului: altă antinomie.

Iunie 1971

*Știință și cunoaștere*

Absolutul este realitatea din care derivă tot ce există și care nu derivă din nimic.

Această derivare e directă și indirectă – mai ales indirectă; ea e foarte complicată și arhitecturată și cu stabilirea ei se ocupă filozofia. În tot ce vorbește filozofia trebuie să se simtă o raportare cât de îndepărtată la Absolut; altfel nu mai e filozofie. Definiție: filozofia este disciplina care se ocupă cu stabilirea lungului proces (procesiuni) al derivării tuturor lucrurilor din Absolut. Cea mai fastuoasă și mai splendidă dialectică! Din definiția de mai sus a Absolutul decurg urmări foarte importante:

1) Absolutul, existând și nederivând din nimic, înseamnă că rezolvă de la sine problema începutului (lumii, existenței). Fiindcă Absolutul e dintotdeauna – altfel n-ar putea deriva toate din el, iar el să nu derive din nimic.

Mare consecință – care anulează multe dureri de cap;

2) Absolutul, fiind esența ultimă, în el e și răspunsul la finalitatea existenței, deci la rostul omului (preocupări principale pentru filozofie, tot atât de mare ca și cea a esenței absolute a lumii; iar după unii gânditori – Socrate, Platon etc. –, chiar cea mai mare).

În adevăr, dacă spunem că Absolutul e materia, existența nu are scop și în această viziune pot apărea toate filozofiile absurdului ori ale amoralismului (și demitizare). La fel de ușor ca și din filozofiile agnostice.

Dar, dacă Absolutul e spiritul, atunci existența are scop, are rost, bun sau rău, după natura spiritului care e la baza lumii;

3) Absolutul, nederivând din nimic, este imuabil. El se poate schimba ca formulări cu manifestări trecătoare, dar esența lui rămâne stabilă, așa cum cântecul unui om variază cu melodia, dar timbrul rămâne identic. Un absolut care se schimbă nu mai e absolut; dacă Absolutul s-ar schimba radical, înseamnă că o etapă a lui ar fi ceva nou, absolut nou, și, deci, ar deriva din ceva (din etapa precedentă), deci ar infirma definiția pe care am dat-o Absolutului.

Iunie 1971

*Știință și cunoaștere*
*Știința și Absolutul*

E semnificativ, e concludent că știința se întreabă cum s-a născut universul, care este elementul ultim al materiei, care e structura celulei... (de ex., că universul s-a născut din praf cosmic, că în celule e acidul..., care asigură informația ereditară etc.), dar nu se întreabă niciodată cum de există ceva, de ce și cu ce scop există, de ce sensuri e nervurat (tragic nervurat!) acest ceva... și, în definitiv, ce este acest ceva. Iar dacă se întreabă, încetează de a mai fi știință.

Știința are deci obiect limitat; ea are ochelari (cavalini); de aceea ea este disciplina ce se ocupă în mod nelimitat cu limitatul. Adică, cu fenomenul în sens kantian. Ea este disciplina intrafenomenală, cum filozofia este, în esență, disciplină extrafenomenală (deși se ocupă și cu fenomenul, dar prin prisma extrafenomenului).

Știința consideră, de fapt, obiectul ei de cercetare ca pe un ceasornic (doar că mai complicat, până la infinit), pe care îl des-





face și-l reface în piese, eventual îl corectează, face o „marcă" mai bună.

Că obiectul filozofiei e inexplicabil? Dar tocmai de aceea există filozofia; ea se ocupă cu inexplicabilul, așa cum știința se ocupă cu explicabilul. Mare evrika!

Iulie 1971

*Necesitatea ideii de Absolut*

1) Absolutul este pentru conștiință realitatea care oferă rațiunea suficientă a tuturor lucrurilor. Această motivare sau rațiune suficientă nu o poate da știința, fiindcă știința dă numai motivări relative. Chiar dacă filozofia ar ajunge la concluzia că Absolutul e rău – asta încă e o rațiune suficientă. Așa e realul și sensul lui și s-a terminat! Încât pesimiștii n-au drept să se revolte (ce inconsecvență! Ar trebui să se revolte numai în cazul când totul ar fi relativ și deci posibil de schimbat. Ceea ce și face Schopenhauer, când preconizează eliberarea din Voință. Prin asta, se contrazice, fiindcă, de fapt, relativizează Voința, de vreme ce consideră că poate fi învinsă; mare evrika). Schopenhauer consideră Voința ca pe un absolut, ca pe Absolutul, dar o tratează ca pe un relativ. Omul acesta furnică poate anula Voința în el! Budismul nu putea spune asta mai logic, fiindcă probabil că nu făcea din rău o putere așa de mare (verificare); ori e și în budism aceeași contradicție?

2) A doua motivare a necesității ideii de Absolut: aspectul lumii e haotic, îmbucătățit de fenomene. Nu le poți explica, fără un substrat unic, care să le dea unificare; de aceea, pluralismul e metafizic și lucrează contra ideii și scopului însuși ale filozofiei.

3) A treia motivare e de ordin pragmatic, moral și biologic: omul simte nevoia ajungerii într-o lume perfectă (cum ar fi Paradisul); ideea nostalgiei Paradisului e centrală la om și ar fi să nu înțelegem omul, să-l „alienăm", dacă n-am ține seama de această nostalgie din sufletul lui.

3 august 1971

*Integralismul cunoașterii*

Ipotezele: la început a fost haosul și la început a fost un principiu inteligent, nu se pot funda logic pentru a explica originea lumii oricâtă bogăție și dramatism de argumentare ar între-

buința. De aceea, fiind vorba, în fond, de o opțiune, optez pentru teza că la început a fost un principiu inteligent.

Fiindcă din haos nu poate să rezulte niciodată ceva inteligent, din aformal nu poate să rezulte niciodată o formă, din întâmplare absolută nu poate să rezulte niciodată o ordine.

Mai mult: principiul inteligent ne lasă cel puțin speranța că ne-am putea întoarce vreodată la perfecția originară, pe când, din ideea haosului, rămânem pentru totdeauna prizonierii absurdului.

Căci, dacă la început a fost un principiu inteligent, el rămâne întotdeauna nealterat în esență, oricâtă denaturare ar aduce istoria sau evoluția, și, deci, a admite că lumea va rămâne definitiv în degradare ar însemna să admitem că Principiul inteligent inițial, absolut, ar putea să renunțe la el însuși, iar se anulează.

Evoluția e un *deus ex machina*[69] al gânditorilor și mentalității moderne, pentru a scoate din haos sau din materie tot ceea ce vor. Evoluția e, în fond, un concept irațional, deși e prezentat în numele rațiunii, al iluminismului; el s-a născut pentru a masca ignoranța, absurdul și prezumția. Ideea evoluției face parte din acei noi idoli, pentru fixarea cărora, într-un insectar logic, ar trebui un nou Bacon, deși el însuși a contribuit indirect la nașterea lui. E vorba de o serie de *idola academica* sau *idola universitatis*...

August 1971

*Revelaționismul gândirii*

1) Singurătate și comunitate
2) Legenda cunoașterii
3) Minimum categorial
4) Realism și verism
5) Verism și pragmatism
6) Izomerismul gnosic
7) Marea opțiune
8) Ontologismul omului și antropomorfismul realității
9) Revelaționismul gândirii

*

Condiționarea cunoașterii

I. Integralismul gnosic:

1) Conceptul (implicat ori clar) originar de rațiune;

2) Raționalismul contra rațiunii: raționaliștii sunt epigonii Rațiunii originare;





3) Obscurantismul științei (nu în ea însăși, ci al celor ce fac filozofie numai pe bază de știință); critica conceptului de filozofie științifică; istoria și critica „iluminismului"; acesta a atins expresia maximă în comunism: golănie filozofică;

4) Aportul intuiției; definirea filozofiei: cunoașterea întregului ontic prin întregul psihic.

II. Dar lucrurile nu s-au mărginit aici; după marea aventură a raționalismului (tipuri insolente ca Diderot – Condorcet, insolente din punct de vedere metafizic, ori infirme), a venit lipsa de pietate ontologică (sau a lucrat pe dedesubt, de mai înainte): luciferism gnoseologic. Cea mai nocivă formă de luciferism este cel gnoseologic; aici e rădăcina tuturor relelor. A fost și la Kant ori Blaga, dar ei s-au corectat, în parte, în mare parte chiar, prin *Critica rațiunii practice* și prin ceea ce e religios – implicat – la Blaga și prin ideea, de fapt teleologică, deci divină, pe care și-o face despre inconștient, care devine la el creatorul culturii; și, dacă e așa, înseamnă că inconștientul e depozitul uman al spiritului, potirul spiritului.

Evrika! Dezvoltare: nici Blaga nu și-a dat seama de ce lucru adânc a spus aici (căci Blaga nu a admis pe alde Freud, Jung etc., deși a plecat și de la ei, cum nu a admis pe alde Spengler, Frobenius, deși a plecat de la ei).

Despre pietate și cunoaștere, vezi și: Platon, Nae Ionescu.

Octombrie 1971

*Pietate și cunoaștere*

„Eul trupesc" de care vorbește Ap. Pavel; lucru adânc!

Epoca actuală se caracterizează, între altele, prin prevalarea eului psihic, trupesc, eul animalic, de cari vorbeau filozofii antici (vezi: Platon, Aristotel etc.).

Temă: Fichte vorbește de Eu, care e la baza realului, dar face deosebire între eul ontologic și cel psihic. Tot așa, Kant și Schopenhauer, când vorbesc de caracterul inteligibil și empiric.

Pentru a cunoaște valabil, trebuie să cunoaștem cu eul, cu caracterul inteligibil, iar nu cu cel empiric, adică cu un reflex în noi al eului caracterului, inteligibil, al Eului lui Fichte. Normă: cu cât într-un om (și mai ales într-un filozof, artist, poet și mai ales om religios) e mai mult reflex din caracterul inteligibil, din Eul

fichtean, din realitatea divină, cu atât cunoaşte mai valabil; şi invers. Dar în epoca noastră începem să cunoaştem aproape numai prin eul psihic, trupesc, empiric: dezastrul cunoaşterii.

Decembrie 1971

*Atitudinea gnoseologică*

I. Dogmatismul
II. Agnosticismul
III. Ambele sunt dogmatism (dar ce concluzii diferite! De aceea, nu putem spune că ambele sunt teologii). Noi, cari am pus la baza vieţii noastre credinţa, avem altă atitudine în problema cunoaşterii; şi anume: „Dumnezeu nu poate să ne înşele"; dar nici să ne dea cunoaşterea lui. Deci, cunoaşterea noastră e realistă, dar nu integral divină.

1) Citatul din Ap. Pavel: acum cunoaştem ca în ghicitură, ca în oglindă, dar în Paradis vom cunoaşte aşa cum am fost cunoscuţi[70] (dar nu întocmai ca Dumnezeu; adăugăm noi: afară dacă, în Paradis, om şi Dumnezeu nu vor face o singură realitate transfigurată: Dumnezeu, om şi natură – o singură realitate transfigurată; interesant!).

2) Citatul din Janet – Séailles: o vorbă a lui Leibniz, pag. 1039, jos[71]; foarte adevărat!

Iar rostul filozofiei în cunoaştere e să valorifice ceea ce noi am primit din cunoaşterea divină (aşa cum rostul culturii e să valorifice ceea ce am primit din bunătatea divină, din frumuseţea divină etc.) şi să înlăture eroarea, care nu e divină.

Deci, cunoaşterea noastră nu este în vânt, e realistă, dar nu trebuie să fie luciferică, cum vrea omul actual. Temă: însuşi scepticismul, agnosticismul de toate soiurile deţin oarecare luciferism; fiindcă vor să cunoască prea mult şi de aceea ajung la deziluzie, la scepticism. Dacă concepem cunoaşterea umană în cadrul pietăţii, nu avem decepţii şi nu ajungem la agnosticism. E bine să dorim absolutul în toate, dar nu pentru a-i lua locul şi a ni-l subordona, ci pentru a ne încadra în el.

Decembrie 1971

*Atitudinea gnoseologică*

Atât scepticii de diferite categorii, cât şi dogmaticii n-au dreptate; în fond, toţi sunt dogmatici; le-am putea aplica expresia





lui Spinoza, după care şi fideiştii şi ateii sunt... teologi (vezi în Janet – Séailles, dar nu sunt sigur că e vorba de Spinoza).

Noi, cari credem, suntem adepţii ideii lui Descartes: Dumnezeu nu poate să ne înşele. El n-a creat nişte păpuşi, el nu şi-a râs de noi, a acordat omului demnitate (şi ea n-ar mai exista dacă omul ar fi un perfect orbete).

Dar: noi nu putem să cunoaştem ca Dumnezeu (vezi şi Ap. Pavel: numai în Paradis vom cunoaşte deplin, dar cred că nici acolo nu întocmai ca Dumnezeu).

Dumnezeu n-a fost expropriat de om şi e neexplicabil (numai lucifericii şi comuniştii gândesc altfel).

Deci: gnoseologia noastră este în esenţă cea creştină şi ea se bazează pe două mari principii:

1) gândirea umană nu e iluzorie, ci ne dă sens real;

2) dar nu e gândirea divină (ci numai cu reflex divin).

A stabili în ce condiţii, cum şi când gândirea noastră e reală şi cum colaborează cu gândirea lui Dumnezeu – acesta e rostul gnoseologiei noastre.

Decembrie 1971

*Pietate şi cunoaştere*

Afirmaţia că omul are putere nelimitată de cunoaştere şi că nu există adevăr pe care el să nu-l poată descoperi cu timpul e o afirmaţie atât de piramidală, mai exact, atât de opacă, încât nu ştii ce să vezi mai întâi în ea: stupiditatea sau insolenţa.

Poate că amândouă. Cel mai mare păcat (viţiu) al omului (şi cauza tuturor relelor) este luciferismul gnoseologic.

Iar afirmaţia că omul devine, cu timpul, Dumnezeu e patologie curată. Poate că aici e puţin de vină şi creştinismul, fiindcă a dat omului demnitate cum n-a mai avut în nici o religie sau viziune de masă. Atât timp cât această demnitate s-a aliat cu credinţa în Dumnezeu, cu „umilinţa", ea n-a găsit corelatul firesc de echilibrare.

Dar când omul a pierdut ori pierde această credinţă, apare dezechilibrul cel mai funest din toată istoria omului, la a cărui desfăşurare se pare că începem să asistăm noi astăzi.

Nici un animal nu cunoaşte revolta ontologică (provenind din infatuarea ontologică), decât omul; a cunoscut-o mai întâi Lucifer, care acum îşi roade unghiile cu venin şi încearcă să o transmită omului.

Februarie 1972

*Integralismul cunoaşterii*
*Pietate şi cunoaştere*

În acest capitol propun o ultimă definiţie a filozofiei; aceasta e disciplina chemată să restabilească sentimentul comunităţii sociale şi ontologice, dar pe bază critică şi activă. Această definiţie am dat-o în capitolul *Singurătate şi comunitate*; dar aici (ori în capitolele despre cultură sau în *Concluzii la sistem de filozofie*?) să revin şi să arăt că filozofia actuală, în loc să facă aceasta, a procedat tocmai invers: vezi existenţialismul sartrian etc., care exasperează sentimentul singurătăţii omului şi al absurdităţii (filozofie opusă stoicismului şi finalismului; dar ce propune Spinoza în *Tratatul teologico-politic*?).

Aceasta e o filozofie inversată. Chiar şi comunismul, dezvoltând sancţiunea socială, distruge sentimentul comunităţii sau face o comunitate anemică. Filozofia contra filozofiei!

Martie 1972

*Ştiinţă şi cunoaştere*

Ştiinţa e pândită de:

1) *petitio principii*; fiindcă ea nu poate cerceta decât fenomenul; de aceea, ea ne dă acelaşi lucru în alte forme: relaţii şi relaţii. Concluzia? Ştiinţa nu satură spiritul. E ca şi când te-ai hrăni cu scrobeală;

2) cerc vicios: o problemă rezolvată atrage alta sau altele; în locul unui cap tăiat, balaurului îi cresc altele. Asta e ceva iritant.

Dar, mai rău: asta ne dă stimularea instinctului de vânătoare. Cunoaşterea dezinteresată e îmbinată cu dorinţa de a vâna (vezi vorba lui Lessing: a căuta adevărul e mai important decât adevărul. Chiar şi Kant [avea obiceiul] să spună că a filozofa e lucrul principal, mai important decât filozofia). Dar, cu asta, mijlocul devine scop. O substituire care e mai gravă decât toate substituirile ce s-au făcut în evoluţia omenirii; vezi cum, pentru nemţi, războiul era un scop în sine, în primul rând: sângele bărbatului – aşa se spunea în timpul lui Hitler; de aici, ororile inutile şi dezastruoase pe cari le-au făcut nemţii: bombardarea Bucureştilor, şi cum Hitler a dat ordin să se distrugă Parisul, în 1945. Nu mai vorbim că cercetarea ştiinţifică e inspirată mai ales de interese politice şi de glorie (a savantului ori a monarhului, ce închidea pe savant





ca să facă cercetări; azi, comunismul naţional, vezi la „ivani", stimulează cercetarea ştiinţifică: trufia gagarinismului).

Şi că această cercetare duce la tehnică exagerată: tehnocraţie şi tehnopoluare (despre asta vom vorbi în *Concluzii la sistem de filozofie*). Agnosticism (de care oamenii de ştiinţă nu-şi dau seama); în adevăr, oamenii de ştiinţă cercetează realitatea nu totală, ci domeniu sau parcelă cu parcelă (în ciuda inter-disciplinarelor): nu se poate altfel, căci altfel ar deveni filozofie. Dar a cerceta realitatea parte cu parte înseamnă a cerceta 1/8, ceea ce e egal cu zero. Deci, cunoaşterea ştiinţifică se anulează, e o mare iluzie din acest punct de vedere. Nu putem nici face inducţie baconiană, trăgând concluzii cu privire la toată realitatea, fiindcă avem prea puţine cazuri, chiar dacă ar fi mii şi milioane (1/8). Extrapolarea nu e cu putinţă aici: filozofia nu face extrapolare, ci se bazează pe o intuiţie de bază (vezi Schopenhauer).

Martie 1972

*Filozofie şi cunoaştere. Introducere*

Epoca noastră este, în general, smintită sau *terre à terre*[72], sau artificializată; şi totuşi, acum s-au înmulţit contribuţiile filozofice (una din contradicţiile epocii). (E multă producţie filozofică astăzi – de ce natură sau calitate este ea, e altă problemă.)

Cum se explică acest fenomen?

1) S-au adunat şi tipărit enorm de multe opere filozofice, produse în cei 2-3 000 de ani şi lumea citeşte; e fatal ca, în aceste condiţii, să se dezvolte meditaţii filozofice.

2) Alfabetizarea generală a produs realizarea tuturor vocaţiilor, deci şi a celor filozofice. Se face multă filozofie, cum se face şi multă matematică, ştiinţe naturale etc.

3) Problemele sociale şi de viaţă astăzi sunt foarte înrudite şi ele cer gândire filozofică pentru a fi rezolvate.

4) Spiritul revoluţionar, atât de puternic, din epoca noastră, se serveşte de filozofie; aceasta a devenit ideologie (să dau conceptul de ideologie: o filozofie mai elastică, pusă în serviciul vieţii şi cu pasiune de propagandă şi discipoli).

5) „Cei de dincolo"[73] se complac să facă ori să agite idei filozofice.

6) Progresul uman şi al ştiinţelor, al specialităţilor (azi sunt câteva mii de discipline ştiinţifice. E un adevărat clivaj – proliferare). Nimeni nu mai poate stăpâni nici măcar o singură ştiinţă,

nici măcar o singură ramură (de ex., psihologia are vreo zece ramuri şi în fiecare s-a scris enorm. Iar Cornel Chiţ n-a înţeles nimic de la un congres internaţional de matematici). E adevărat, majoritatea specialiştilor (tip de inginer) nu simt nevoia să depăşească specialitatea (pentru rest au instinctele şi televizorul!); dar e şi o bogată universitate, care simte nevoia unei ideaţii generale, care să ierarhizeze ştiinţele. Căci aşa-numitele ştiinţe interdisciplinare nu pot da un orizont general (uneori mai mult complică, în chip disperat).

7) Nevoia de *Stufe*[74], de sfidare filozofică, ori de gloriolă, îi face pe unii să scrie filozofie: sofiştii epocii.

Mai ales că s-au încetăţenit eseul, aforismele, literatura de idei...

8) Până şi unele femei au început să scrie filozofie; şi de tip dialectic (numără boabele de mazăre, fac rezumate, ceva echilibristică critică), ori de tip eseistic profund.

9) În sfârşit, se aplică şi aici ideea mea că se face ştiinţa unui obiect sau fenomen atunci când realitatea lui începe să dispară. Iorga, cu admirabila lui intuiţie, a spus că pedagogia este surogatul iubirii de copil (şi ar fi putut spune că teologia e surogatul credinţei – dar asta e mai puţin adevărat).

April 1972

*Ştiinţă şi cunoaştere*

1) *Sociologia cunoaşterii* (în colecţia în care a apărut *Civilizaţia la răscruce*);

2) N. Mărgineanu;

3) N. Berdiaev;

4) G. Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*;

5) [Johan] Hjort, *Crise de la vérité*;

6) *Istoria ştiinţelor*;

7) *O colecţie de extrase în Alcan*;

8) A. Comte, Spencer, Kant etc. Schopenhauer, Bergson, Descartes...

9) P. P. Negulescu, [C. Rădulescu-]Motru, Florian, Nae Ionescu, I. Petrovici.

10) Dicţionare şi enciclopedii filozofice. Etc.





Iunie 1972

*Ontologismul omului şi antropomorfismul realităţii*

Important: se ştie ce importanta era în matematică, în ştiinţa pozitivă în genere şi în etică (Kant pe această metodă îşi bazează argumentarea pentru ideea nemuririi), metoda reducerii la absurd; să arăt în ce constă: Goblot 10. Vasăzică, se dovedeşte adevărul unei idei arătându-se că contradictoriul ei (nu contrarul) este absurd; deci, ea trebuie să fie adevărată! Dar de ce trebuie să fie adevărată? Aceasta nu se poate decât dacă se presupune că realitatea nu e absurdă, că realitatea e raţională şi că gândirea noastră redă această realitate. Numai dacă realitatea e raţională şi omul la fel – numai atunci e legitimă metoda reducerii la absurd. Interesat; să dezvolt.

Pentru absurdiştii *à la* Sartre, de ex., ceva e adevărat tocmai pentru că e absurd. Dar alde Sartre cred că ei gândesc bine, raţional; şi aici e marea contradicţie: ca şi la sceptici. În definitiv, absurdismul lui Sartre et comp. repetă cazul scepticilor – cu dogmatismul lui –, numai că îl aplică şi-n partea morală şi biologică. Scepticii plus Schopenhauer: de aici a ieşit existenţialismul *à la* Sartre, plus mizeria individualist-anarhică.

Iunie 1972

*Condiţionarea cunoaşterii*

§ 1. Raţionalismul contra raţiunii

§ 2. Obscurantismul ştiinţei (ştiinţa, atât timp cât rămâne în domeniul ei, cât timp nu vrea să dicteze în filozofie, e minunată; dar, când devine imperialistă, cade în fanatism şi ignoranţă, în deformare a vieţii)

§ 3. Intuiţie şi raţiune (aici, despre filozofia intuiţiei; încercare de *palpare* a intuiţiei – ca să vedem ceva din fiinţa ei secretă)

§ 4. Pietate şi cunoaştere

3 iulie 1972

*Revelaţionismul cunoaşterii (§ din urmă)*

Cunoaşterea umană nu e în vânt, nu este bastardă, dar asta nu înseamnă că ea ne dă copia sau fotografia realului. Ci ea este creaţie umană, potrivit cu varianta structurală ontică pe care o reprezentăm. În acest sens, cunoaşterea noastră are şi ceva

schillerian (umanismul lui Schiller), dar şi ceva dogmatic: umanism pe fond dogmatic.

În acest sens, forţând puţin, putem spune că toate ideile noastre sunt adevărate sau că toate sunt false. Adică, toate au un grad (variabil) de adevăr (afară de erorile pure) şi toate au un grad (variabil) de iluzie (de coeficient uman). Noi profesăm un realism umanist sau un agnosticism de fond gnostic; sau: o gnosă dogmatistă (relativizată) cu ceva agnosă.

Noi cunoaştem în chip autentic chiar în variantă umană (care modifică ori falsifică în oarecare măsură – şi care nu poate cunoaşte totul); deci, cunoaşterea umană e umană fiindcă schimbă în oarecare măsură şi fiindcă nu poate cuprinde toată realitatea: inadecuarea e şi calitativă, şi cantitativă; dar, în fond, cunoaşterea noastră dă, într-o anume măsură, realul însuşi.

În această cunoaştere, ideile noastre au carate sau potenţe diferite, ierarhice, de adevăr (ca lucrurile ce sunt mai aproape ori mai departe de soare: lumina lor variază cu depărtarea).

De ex., ideea de spaţiu, de lege (nu numaidecât deterministă, ci de lege în sine: şi Dumnezeu are legi), ideea datoriei morale, aspiraţia spre perfecţiune, spre infinit, religiozitate etc. sunt gnose cu cel mai mare adevăr (mai ales ultimele).

Culorile, gusturile etc. n-au un înalt grad de realitate: sunt mai umaniste (oamenii de ştiinţă, când reduc totul la virtuţi şi cred că acestea sunt absolute – cad şi ei în realism naiv, dar de un gard mai înalt).

Realismul naiv al comunismului – şi *petitio principii* al lui; pe aceste două „baze" şi-a edificat filozofia.

Idee importantă: ştiinţa e mai pozitivă, dar mai departe de real, mai superficială; filozofia e mai puţin pozitivă, mai vagă, dar şi mai adâncă, mai aproape de real; tot aşa şi arta, religia; sunt aici procese de compensaţie, dar nu pentru că e vagă filozofia e mai adevărată, ci pentru că e mai adevărată e mai vagă.

Aici, să discut despre problema: adevăr şi eroare. Adevăr e ceea ce cunoaştem ca oameni normali, în stare normală (dar ce e normal? Problema devine un fel de basm cu cocoşul roşu).

Întru cât priveşte afirmaţia că e adevărat fiindcă se verifică în practică (teza comunistă diferită de a lui James, care e agnostic), răspundem: şi animalele reuşesc în practică, şi chiar mai bine decât noi... Cunosc ele mai bine decorul? Şi-apoi, noţiunea de practic, de realitate practică, socotită ca un absolut, de unde o iei? Nu e *petitio principii*?





Atunci, cum concepem noi putinţa de a cunoaşte? Aşa: ideile noastre au coeficienţi sau sarcini diferite de adevăr (fără să putem preciza în chip deplin).

Şi mai mult ne revelează realul (ştiinţa o face mai practic, dar tocmai de aceea mai departe de real). Aici, să fac teoria revelaţiei.

Revelaţia e adâncă, e transfigurare liniştită (de obicei). Orice cunoaştere adevărată este transfigurare; deci, noi profesăm un realism revelant. Umblăm într-o lume de chipuri reale şi simbolice, totodată de ispite gnosice, de incantaţii şi vrăji – şi de piloni siguri; o lume fermecată (existenţa e un farmec, o vrajă divină, în fond, dar şi demonică în subsidiar puternic). Ideile noastre nu sunt fotografia realului, dar în ansamblu ele ne dau plastica sensului realului în raport cu nevoile şi idealurile noastre – cu o marjă imensă de mister, atât înăuntrul ideilor cât şi dincolo de noi, spre infinit. Omul devine astfel o statuie vie, ce concentrează, acumulează şi exală idei, adevăruri...

Tot aici să vorbesc de valoarea misterului, a antinomiei, a dogmei, despre necesitatea, indispensabilitatea ideii de mister. Asta nu înseamnă misticism; însăşi mistica are, după cum vom vedea, drepturile ei. Nu cunoaştem profund adecuat (nici nu trebuie) şi nici tot; completăm totul cu Mitul (despre mit). Omenirea are nevoie de mituri eroice din punct de vedere practic şi de mituri reprezentative din punct de vedere teoretic; toată istoria culturii e o succesiune de asemenea mituri. Cine nu recunoaşte asta minte ori e necinstit în structura lui, e un apucat, un tiran etc. Ia oamenilor mitul şi le-ai luat esenţialul, dacă nu totul.

Iulie 1972

*Izomerismul gnosic*

Evrika! Am găsit expresia mai proprie; în loc izomerism gnosic, să spun: *homologismul gnosic, homologismul cunoaşterii* (vezi Goblot, 265).

Acest concept e propriu, fiindcă indică, în acelaşi timp, înrudirea între formele noastre de cunoaştere, dar şi deosebirea lor; aşa cum e înrudire între plămâni şi la *vessie natatoire*[75] a peştilor, între glanda pineală şi ochiul impar al loceotienilor (sau să pun asta în paragraful ultim de la *Revelaţionismul cunoaşterii*, pentru a indica variaţia în asemănare?).

Cu deosebirea că îndeplinesc aceleaşi funcţii (vezi suplimentul la *Vocabularul..* Goblot). Atunci să pun analogismul gnosic? Dar, în acest caz, organele nu provin de la acelaşi element primitiv; deci şi aici e un inconvenient; pot deci păstra termenul homolog (care se întrebuinţează şi în viaţa statală de azi); vezi şi termenul *homeomerie*; eu plec de aici şi nu de la atomi.

Iulie 1972

*Obscurantismul ştiinţei*

Vezi cum filozofii ştiinţifici ori depăşesc ştiinţa pentru a face filozofie (ca Motru) şi nu-şi dau seama de asta; ori filozofia pe care o fac ei e jalnică: e un fel de măsluire formală. De ex., când Spencer spune că progresul e trecerea de la omogeneitate la eterogeneitate, nu spune nimic; asta o ştiam şi tocmai asta voiam s-o explice; dar el spune un cuvânt (ori mai multe) şi crede că a spus ceva nou şi esenţial. Ori, când Wundt vorbeşte de *sinteză creatoare*, e numai un cuvânt, nimic nou; se îmbată cu cuvinte şi îmbată şi pe alţii.

De aceea, azi, în cărţile de istoria filozofiei, comprimându-se lucrurile, lui Spencer şi Wundt li se acordă puţin loc, dar al lui Hegel, Kant, Platon etc. creşte mereu; fiindcă ei au depăşit mitologic-abstract ştiinţa.

Tot aşa, filozofia gramaticală hiper-critică joacă pe frânghii deasupra abisurilor, desfăcând firul în patru: nici nu zboară, nici nu cade în adâncuri.

Blaga s-a impus fiindcă a avut talentul şi curajul depăşirii (nu ignorării) ştiinţei şi fabulaţiei abstracte legitime.

Iulie 1972

*Reveleţionismul cunoaşterii*
*Condiţionarea cunoaşterii*

§ 1. Realism şi verism
Verism şi pragmatism
§ 2. Homologismul cunoaşterii (vezi şi homeomeriile lui Anaxagora, în Goblot, 264; atomul e absurd!)
§ 3. Marea opţiune; despre legitimitatea postulatului (fără asta n-ar fi fost filozofia lui Kant)
§ 4. Ontologismul omului şi antropologismul cunoaşterii





§ 5. Revelaţie şi cunoaştere; nu trebuie să se separe radical între fenomen şi numen, între raţiunea teoretică şi cea practică, căci nu mai ai cum să faci legătură între ele; nici Kant n-a mai putut, deşi a căutat şi el o „glandă pineală“ şi a crezut că a găsit-o. Vezi introducerea lui Bagdasar la *Critica raţiunii practice*. Nu e destul să dai alt nume raţiunii pentru ca să rezolvi lucrurile.
Condiţionarea cunoaşterii
§ 1. Raţionalismul împotriva raţiunii; noţiunea de raţiune integrală sau de raţiune filozofică (aici, şi despre obscurantismul ştiinţei)
§ 2. Integralismul gnosic
§ 3. Pietate şi cunoaştere; contra luciferismului gnosic; Kant însuşi a greşit când a absolutizat omul şi din asta a scos un argument pentru existenţa nemuririi, a altei lumi, a libertăţii şi a lui Dumnezeu – pentru că trebuie omului. Iar la comunişti luciferismul gnosic e bădăran şi ajunge la cecitate filozofică, la medievalism degradat.

Iulie 1972

*Homologismul gnosic*

În loc de izomerism să spun: homologism; şi chiar panhomologismul gnosic; fiindcă există o asemănare de structură în toată realitatea. Realitatea e străbătută în tot cuprinsul ei de aceleaşi linii de forţă şi sensuri structurale, cari o transformă într-un tot unitar.

18 februarie 1973

*Reveleţionismul cunoaşterii*

După marea opţiune, marea servitute: dacă nu există o realitate externă, nu mai putem dovedi nimic (de altfel, chiar şi atunci, fiind singura realitate, înseamnă că o putem cunoaşte. Altul e neajunsul: că nu mai e comunitate; rămânem singuri; dar noi am plecat de la ideea că filozofia trebuie să refacă, în mod critic, sentimentul comunităţii cu Existenţa).

Dacă nu există o realitate externă, nu mai e posibilă filozofia, trebuie să sfărâmăm uneltele şi „maestrul e nebun“.

Dar marea opţiune nu e singurul mare iraţional pe care-l admitem (împreună cu aproape toţi filozofii); mai e un iraţional şi mai grav, dar şi mai necesar; anume: în teoria cunoaşterii se pleacă

de la ideea că noi avem o cunoaştere [despre] care nu ştim dacă e autentică (dacă putem dovedi adevărul). Şi trebuie să dovedim că ea e autentică. Dar cu ce? Tot cu ea.

E [un] cerc vițios, e absurd, dar n-avem încotro. N-avem altă cunoaştere decât cea umană. Ar trebui să vină o ființă din altă planetă, cu alt mod de cunoaştere, mai bun, pentru a dovedi că cunoaşterea umană nu e de lepădat. Dar cum asta nu se poate, rămâne să ne servim tot de cunoaşterea umană, pentru a judeca despre ea însăşi. E nelegitim, dar n-avem încotro.

21 februarie 1973

*Reveleționismul cunoaşterii*

Omologism gnosic nu înseamnă identitate între eu şi non-eu. Omul e o variantă ontică, ce are esența onticului, dar într-o formă specifică. Urmarea e că:

1) nu cunoaştem toți, nu cunoaştem totul.

Misterul va rămâne întotdeauna în gnosa umană (dar nu reluăm teza lui du Bois-Reymond). Însă un mister viu, oarecum grav, transparent, înțeles ori în felul lui Blaga, *mister potențat*, ori în felul meu: *agnosticism înțelegător*. Adică, noi înțelegem cât putem de mult cu mintea noastră, restul îl înțelegem indirect, având în vedere însă factorul metafizic, ce înțelege pentru noi, aşa cum copilul are impresia că ştie şi el dacă ştie tatăl său;

2) nu cunoaştem perfect adecuat, dar ceea ce cunoaştem are sensul realului. Cum? Pentru aceasta, trebuie să lărgim sensul cunoaşterii umane şi să admitem moduri mai largi şi mai complexe de cunoaştere, ca: antinomia, dogma, ipoteza definitivă etc.

În concluzie, cunoaşterea umană nu e *chip cioplit*, cum crede Schiller (cel cu umanismul gnoseologic), ci e o cunoaştere reală, deci nu e nici realism naiv, cu atât mai puțin cunoaştere absolută, ca la factorul metafizic.

Aici, despre agnosticismul creştin, care face pandant cu pesimismul creştin (două valori paralele), fără ca să fie agnosticism propriu-zis sau pesimism propriu-zis; important.

Prima condiție a posibilității cunoaşterii, a rezolvării acestei probleme, e ca omul să ştie şi să-şi fixeze pretențiile, să repereze critic... distanța în domeniul gnosei. Adică, omul nu poate să cunoască întocmai ca Dumnezeu, dar poate să cunoască realist; dacă vrem mai mult, cădem în cea mai mare boală a spiritului: luciferismul gnosic.





Două exemple: comunismul şi scepticismul. Acesta din urmă a fost posibil, după cum am văzut, fiindcă a plecat de la non-existența izomerismului gnosic, de la ideea conştiinței închise în sine, a conştiinței întemnițate.

Dar, încă un motiv: fiindcă a plecat de la ideea sau pretenția că trebuie să cunoaştem totul şi adecuat perfect: ca Dumnezeu. Iar dacă asta nu e cu putință, atunci – scepticism; adică, dă cu piciorul în şandrama: ori tot, ori nimic. Evrika! Analogie cu pesimismul, care a plecat de la ideea fericirii absolute, totale, şi dacă nu e aşa – pesimism. A dat şi el cu piciorul în şandrama. Acesta e luciferismul practic, după cum scepticismul e luciferismul teoretic.

*

Nu cunoaştem tot şi nu cunoaştem perfect adecuat; dar acesta nu e agnosticism propriu-zis, ci cunoaştem aşa cum trebuie să cunoaştem în condiția noastră de oameni şi putând înțelege ceva (mult) din sensul realului.

Poziția noastră e deci un *realism în cadrul economiei generale a lucrurilor*, un *realism spiritual* (să caut altă expresie?), *un realism funcțional*, fiindcă datorită lui noi funcționăm corect în univers şi putem crea aşa, ca în creațiile noastre să se capteze ceva înalt – din sensul universului întâi – deci, nu pragmatism, deşi e şi pragmatism, ci un *realism autentic*, fiindcă în gnosa umană se transpune reflexul realității în sine, în instrumentare specifică, potrivit variantei ontice a omului. Deci: un *realism ontic variat*, un *realism ontic specific sau original*.

Absolutul trăieşte în noi, îl simțim viu şi cu configurație reală (gnosa umană e un realism corespondent: realul corespunde în noi).

Iar dacă adăugăm şi simbolul, cum e în religii, cunoaşterea Absolutului creşte şi mai mult, se întemeiază şi mai mult.

*

Spencer şi Kant, deşi agnostici din punct de vedere teoretic, dar recunosc că noi cunoaştem ceva din Absolut. Kant recunoaşte că Absolutul (numenul) e cauza ultimă a materiei cunoaşterii, iar Spencer recunoaşte că Absolutul e o forță omniprezentă, ce creează toate. Dar ce vrem mai mult? Atât dacă ştim despre Absolut – şi e de-ajuns (fără să mai vorbim de cunoaşterea Absolutului sau de rațiunea practică, la Kant, şi de legitimitatea religiei la Spencer).

Curioase analogii între spirite atât de deosebite: Kant şi Spencer! Noi vedem aici încă o dovadă a identității ultime a omu-

lui şi, mai ales, a tezei noastre despre ontismul omului. Acest ontism i-a făcut pe Kant – Spencer să ajungă la unele concluzii analoage (ca oamenii de ştiinţă ce descoperă aceleaşi adevăruri fără să ştie unul de altul; vezi în P. P. Negulescu). Minunat: asta dovedeşte realismul gnosiei umane.

Spencer ar fi cunoscut totuşi ceva din Kant, direct sau indirect (vezi istoria filozofiei), aşa cum, mai înainte, Pavel va fi cunoscut ceva geometrie, dintr-un manual. Dar a fost prea puţin (şi e mai mult o ipoteză); restul l-a făcut mintea lor genială.

Căci geniul e omul cel mai ontic (foarte importantă definiţie a geniului!). În geniu se reflectă şi umanitatea, şi universul ontologic.

Februarie 1973

*Ştiinţă şi cunoaştere*

Noţiunea de relativ; de ce ştiinţa nu se poate ocupa decât de relativ.

Relativ, după cum arată şi etimologia, este ceea ce se poate pune în legătură cu altceva (alt sens este: ceea ce e numai în parte adevărat ori variază după împrejurări, epoci, oameni); (dar şi sensul acesta se poate reduce la primul, în sensul că „adevărul" relativului depinde de ceva: om, epocă etc.) Sensul cel mai propriu e, deci, primul.

Aşadar, adevărul relativ nu este în sine, e dependent; prin relativ înţelegem ceea ce se poate pune în legătură cu altceva: *cauză – efect.*

Relativul nu e un adevăr în sine; căci, dacă am căuta *adevărul perfect în sine*, el ar fi tot una cu *adevărul ontic* (la care vrea să ajungă fenomenologia) şi, deci, ştiinţa s-ar transforma în filozofie.

Concluzie: ştiinţa ori dă adevărul relativ, ori se converteşte în filozofie (de aceea comuniştii spun că şi filozofia e o ştiinţă; dar e impropriu să spui aşa, fiindcă filozofia dă mituri despre Absolut, principii de viziune şi nu legi).





Februarie 1973

*Ştiinţă şi cunoaştere*

Şi ştiinţa dă absolutul – ceva din absolut (vezi şi ultima atitudine a lui Bergson). Şi relativul e real, nu e „fenomen", iluzie (dar un real mai derivat). Ştiinţa dă două feluri de adevăruri: 1) cele propriu-zis ştiinţifice, care se referă numai la fenomen; 2) sugerări cu privire la Absolut, la numen. Însă, în ultimul caz, ea se transformă în filozofie; ea nu se poate ocupa de aceste sugerări, fiindcă, atunci n-ar mai face ştiinţă; adică elemente foarte importante pentru filozof.

De aceea, alde James au spus că sufletul e o colecţie de stări sufleteşti, definiţie şi tautologică, şi superficială. Însă ea e adevărată în sens metodologic: adică psihologul să se ocupe numai de stări sufleteşti, dacă vrea să facă ştiinţă. Poate să se ocupe de esenţa psihicului, de sufletul propriu-zis, dar atunci face filozofie (însă trebuie să fie colaborare între ştiinţă şi filozofie, spre folosul amândurora).

Februarie 1973

*Ştiinţă şi cunoaştere*

I. S-a definit ştiinţa ca fiind verificată şi sistematizată: dar în ea avem şi ipoteze – unele sunt numite de logică *ipoteze ştiinţifice* (cari nu contrazic legile ştiinţei, deşi, în rare cazuri, s-au adeverit tocmai ipoteze ce păreau absurde), deşi nu totul e verificat în ştiinţă. Ba, din punct de vedere intelectual, sunt mai importante ipotezele!

II. Verificarea e mai importantă decât sistematizarea; de altfel, o bună verificare aduce şi sistematizare mai uşoară. Sistematizarea se schimbă cu timpul, verificarea poate rămâne definitivă; o nouă descoperire poate aduce o nouă sistematizare.

III. Orice disciplină ştiinţifică se defineşte prin obiect şi metode; deci, prin doi factori; dar definiţia: ştiinţa e cunoaşterea verificată şi sistematizată, e incompletă, fiindcă nu i se arată obiectul. În adevăr: ştiinţa e cunoaşterea cui?

IV. Aici intervine contribuţia noastră: ştiinţa e cunoaşterea intrafenomenală (aici, mai întâi, despre relativ; ştiinţa se ocupă cu relativul). Deci, vom spune: ştiinţa e cunoaşterea intrafenomenală verificată şi sistematizată (sau: complet verificată şi maximum sistematizată; dar cum introduc cele de mai sus?) Atunci, să spu-

nem: ştiinţa e cunoaşterea intrafenomenală verificată şi sistematizată în raport cu ultimele rezultate ale cercetării realităţii? Dar asta nu implică o tautologie?

V. În ştiinţă există numai logică (şi epistemologie, în sens francez) şi numai gnoseologie? Omul de ştiinţă e un realist dogmatic conştient sau implicat; el nu discută fenomenul ca atare, o ştiinţă a fenomenului e filozofie, fiindcă nu se poate face fără cunoaşterea, fie şi ipotetică, a Absolutului.

VI: Ştiinţa are şi ipoteze neverificabile?

VII. Cunoaşterea empirică n-are principii, ori ele sunt... numai implicate şi foarte vagi.

VIII. Dacă ştiinţa s-ar ocupa de Absolut, ar deveni ipotetică şi n-ar mai fi ştiinţă.

Iulie 1973

*Ştiinţă şi cunoaştere*
*Filozofie şi cunoaştere*

Ştiinţa face şi ipoteze; dar ipotezele ei sunt ipoteze verificabile. Filozofia îşi face ipoteze neverificabile. Aceasta e deosebirea esenţială. Iar ipotezele neverificabile ale filozofiei se cheamă mituri abstracte.

Căci filozofia (vorbim de metafizică: esenţa filozofiei) creează idei sau concepţii în domenii ce nu pot fi supuse experienţei, nici *raţionamentelor sans plus*, deşi nicăieri nu se fac mai multe raţionamente ca în filozofie. Însă punctul lor de plecare, viaţa lor, e o ipoteză definitivată, abstractă şi totuşi învoltă: un mit.

Esenţa filozofiei este ipoteza definitivată, cu aspect mitic, cu armătură abstractă şi cu elan semantic.

Nicăieri nu e mai mult romantism ca în filozofie. Vorbim de filozofia mare şi nu de filozofia relativă ori gramaticistă.

Cei mai mari romantici ai omenirii au fost Platon, Leibniz, Hegel etc.

Filozofii şi sfinţii sunt cei mai mari romantici ai omenirii. Asta înseamnă că sunt alături de adevăr? Mai degrabă din contra; căci filozofii şi sfinţii forţează viziunea terestră a oamenilor şi năzuiesc, primii, să facă o hartă a Absolutului; ultimii, să descindă (să călătorească) fie şi ex-temporal, în feeria spaţiului lui.





Octombrie 1973

*Condiţionarea cunoaşterii*

I. *Integralismul cunoaşterii*; aici despre: revelaţionismul contra raţiunii; obscurantismul ştiinţei; aşa-zisul iluminism; dublă greşeală: ignoranţă şi prezumţie;

despre intuiţie, sentiment şi cunoaştere, mai ales iubire şi cunoaştere; ideea originară de raţiune (Platon etc.); iraţionalismul e, în fond, în anume condiţii, o raţiune – chiar mai mare; ideea nouă de Raţiune: totalitatea gnosiilor umane (şi religie, artă, poate că şi ştiinţa...), armonizate şi reactualizate; definiţia filozofiei de la întreg la întreg; aceasta e adevărata raţiune filozofică, raţiunea ştiinţifică, artistică, practică sunt bune, dar unilaterale, ca spiţele la o roată: toate împreună formează gnosa filozofică, dar întrunite.

Raţionalismul de pechinezi (să fac procesul aşa-zisei lucidităţi) ori cel de rinoceri ştiinţifici (cari nu ştiu decât de laborator ori inginerie) este un iraţionalism: pragmatic raţionalistă, *à la* Ralea sau le Dantec.

II. *Pietate şi cunoaştere*; aici, despre luciferismul gnosic, cel mai nociv tip de luciferism. A crede că poţi cunoaşte totul şi numai prin forţe umane: cel mai satanic fel de luciferism; două luciferisme fundamentale: cel gnosic şi cel al creaţiei, prin care omul se crede demiurg; aici, vezi *Creaţie şi păcat*, de Nae Ionescu[76] (vezi şi la Brâncuşi, dacă e adevărat ce a spus un Paleolog).

Octombrie 1973

*Pietate şi cunoaştere*
*Luciferismul gnosic*

Lipsa de pietate gnosică duce la obscurantismul ştiinţei.

Un adevăr descoperit face să apară alte probleme: adevărul creşte, aria adevărului creşte, dar misterul rămâne sau creşte şi el, şi chiar mai mult. Ştiinţa, adevărul, creşte aritmetic, misterul creşte geometric (după cele două progresii). Azi, pentru gânditorul avizat, e mai mult mister existenţial decât pentru omul patriarhal – numai că e mister mort, opac, pe când, pentru omul vechi, era mister luminos şi rodnic.

Ce face luciferismul gânditor de azi? El crede adesea că a descoperit adevărul, când, de fapt, a descoperit mai mult o etichetă; el vindecă rana pe deasupra, dar racila rămâne înăuntru. El face ca albinele, cari acoperă trântorul cu ceară, dar îl lasă pe loc.

Gânditorul luciferic modern crede că știe, când, de fapt, nu știe nimic; în fond, se face mai mult geografie a cunoașterii și legi de succesiune ori de asamblare, utile din punct de vedere practic, dar, în fond, nu știe mai nimic, mai ales că a primit fiorul tainei ontice să intre în sufletul său; de fapt, el nici nu mai știe ce este un adevăr de fond; lui i se aplică perfect cuvintele Ap. Pavel, din *[Epist. către] Corinteni* (R[adu]-G[alaction], 1277, II, v. 1-2, mi se pare că și în altă parte): „cine crede că știe nu știe ce înseamnă a ști".

De aceea e Blaga mare: a valorificat misterul; a făcut din el materie gnosică, și asta e ceva profund religios; se cunoaște că Blaga a venit la filozofie plecând de la teologie. Mistere potențate, adică luminate, adică trăite cu pietate și încredere în sursa cunoașterii, care este Dumnezeu.

Octombrie 1973

*Luciferismul gnosic*
*Scepticismul*

Scepticismul e de două ori luciferic: 1) fiindcă implică ideea că omul trebuie să cunoască în mod absolut; numai cunoașterea absolută are valoare pentru el; 2) și fiindcă această cunoaștere, nefiind posibilă, el dă cu piciorul în amândouă. Nu se resemnează și neagă totul. E ceva analog, ca atitudine, cu actul sinucigașului, care contestă valabilitatea vieții și trage consecințele. Scepticul e un ucigaș teoretic; sinucigașul, un ucigaș practic. Ambii sunt doi distrugători ai lumii, doi luciferici; căci, nefiind absolutul teoretic sau absolutul practic, contestă și ceea ce e important în cunoaștere și în viața practică.

Octombrie 1973

*Pietate și cunoaștere*
*Luciferismul gnosic*

Comuniștii tot declară că omul poate cunoaște totul, că nu există domeniu sau problemă pe cari, principiar, omul să nu le poată cunoaște. Luciferism! Dar tot ei admit progresul intelectual la infinit. Prin asta însă anulează cunoașterea; fiindcă gnosa realizându-se la infinit, ceea ce știm azi și oricând în viitor este 1/8 – egal cu 0. Comuniștii nu știu matematica ori o escamotează.





Octombrie 1973

*Luciferism și laicism*

Comuniștii vor „o lume a omului"; dar lumea e a lui Dumnezeu, nu a omului, și, fiind a lui Dumnezeu, este și a omului, în chipul maxim posibil.

Cine vrea o lume direct a omului și fără Dumnezeu ajunge la o lume a demonului.

În Existență nu există neutrul: trebuie să optezi ori pentru bine, ori pentru rău; ori pentru Dumnezeu, ori pentru Satan.

De notat că Satan crede și el în existența lui Dumnezeu; dar vrea să-i strice opera și, dacă se poate, să rămână el stăpân. Pe când laicul modern nu crede în Dumnezeu. El e o ființă secătuită, fără rădăcini.

Decembrie 1973

*Pietate și cunoaștere*
*Luciferismul gnosic*

Două forme de luciferism gnosic:

1) scepticismul; căci scepticismul nu se mulțumește cu o cunoaștere relativă sau parțială – cum e și în religie –, ci vrea cunoașterea absolută (dar nu din considerație pentru absolut, ci din trufie);

2) dogmatismul: „nu există realitate pe care mintea umană să n-o poată cunoaște", declamă comuniștii.

Două forme de luciferism moral sau practic:

1) pesimismul: Existența e rea, e absurdă – deci, dăm cu piciorul în șandrama;

2) demiurgismul: omul poate tot, el e virtual Dumnezeu.

Pentru pesimism, vezi: „Comentar", noiembrie 1973, textul lui I. Neamtzu; să citez pasajul în care tânărul acela închipuit perorează că lumea este rău întocmită și că, deci, omul trebuie să-și facă interesele lui. Așa spun și existențialiștii, nuanța cea mai rea.

Dar, dacă lumea e rea în fond, dacă e rău întocmită, concluzia bună e alta: să-ți fie milă de oameni, de viață, fiindcă au apucat să intre în existență și să cauți să le ușurezi destinul.

Mai 1974

*Ce e știința*

Știința se ocupă cu felii sau perspective din realitate; nu se poate ocupa cu tot fenomenul, fiindcă ar trebui să vadă cauza și substratul lui (Absolutul) și atunci s-ar transforma în filozofie.

Nu există știința, ci științe – cel mult o mentalitate științifică.

Definiție: știința este disciplina care are ca obiect cunoașterea realității pe structuri parțiale și unitare; deci, un fel de parțialism gnosic. Știința poate fi o enciclopedie a realului, un imens *Larousse*, dar nu o viziune integrală; în acest caz, ar fi filozofie. Știința (întru cât putem să spunem la singular) este cunoașterea pe structuri (sau perspective) parțiale și unitare ale realului (unitare fiindcă fenomenele studiate de fiecare știință sunt înrudite, chiar identice ca structură).

Realitatea generală e una singură și ea e obiectul filozofiei.

Realitatea științei (mai exact: a științelor) este formată din structuri (sau realuri) parțiale și unitare, oarecum autonome, ale fenomenului. Să dezvolt. Nici un om de știință, *en tant que homme de science*[77], nu e filozof. Filozoful poate fi și om de știință, dar omul exclusiv de știință nu e filozof. De aceea, când un astfel de om de știință exclusiv se amestecă în filozofie, e dezastru (uneori chiar bădărănie).

Iunie 1974

*Introducere la Știință și cunoaștere*

Toate disciplinele umane au funcția cunoașterii: știința, filozofia, religia, morala, arta, practica, dar disciplinele cari au ca primă rațiune de a exista (nu ca prim scop) cunoașterea sunt două: știința și filozofia.

Religia are ca prim scop mântuirea sau înnobilarea oamenilor; morala are ca prim scop binele, corectitudinea oamenilor; arta are contemplația hedonică; practica – utilitatea... De aceea nu ne ocupăm acum de ele – mai ales că aportul lor la cunoaștere este apropriat și pus în valoare de știință și de filozofie. Scopul cel mai propriu al cunoașterii este cunoașterea metafizică; dacă e vorba de cunoașterea fenomenului, nici nu se pune problema gnoseologic. Gnoseologia implică deci ideea de Absolut, de esență ultimă. Așa că nu se poate spune „gnoseologie sociologică" ori „psihologică" (decât dacă ne referim la una care e suflet adânc, mai meta-





fizic, în societate și persoana omului), ori... gnoseologia fabricării cimentului!

10 iulie 1974

*Condiționarea cunoașterii*

I. Am văzut care e structura cunoașterii și putința ei de a ajunge la realitate. Această putință există în principiu, dar nu devine efectivă decât în anume condițiuni. Există o metodologie a cunoașterii, mai bine zis, o higienă, o deontologie gnosică.

Altfel, se ajunge la aberații. Istoria filozofiei e și ea o istorie a aberațiilor.

II. Conceptul originar de Rațiune; câte sensuri are acest termen (rațiunea lucrurilor, rațiunea suficientă, legea unui fenomen, rost, cauză..., în sfârșit, raționament logic).

Rațiunea la marii filozofi cu cari a debutat adevărata cultură a omenirii (Socrate, Platon, Aristotel etc.) e spiritul cunoscător complet, intelectul mistic, religios și moral, fără disocieri sau autonomizări periculoase.

III. Raționalismul contra rațiunii; disociere și autonomizare nefaste; iluminismul (ce termen greșit, furat de la mistici) e cea mai rea aventură a cunoașterii și chiar cea mai mare escrocherie.

Să arăt condițiile istorice în cari s-a produs, cauzele lui.

IV. Obscurantismul științei; misterofagia; social, până la un timp, iluminismul a avut urmări bune, dar, spiritual, a coborât omenirea.

V. Integralismul cunoașterii; aportul intuiției; a) să arăt că intuiția este și în silogism; 2) să dezvolt teza că nu intuiția e în rațiune (cum credea Husserl; vezi și Croce, în *M. d. F.*), ci invers; rațiunea e cuprinsă în intuiție, ca nervuri mai evidente ale ei.

Adică, să fac procesul intuiției (vezi note vechi).

VI. Dar intuiția trebuie verificată și gospodărită de rațiunea științifică, fiindcă nu se poate altfel. Temă: raționamentul e o formă (un instrument) psihologico-socială, pe care ni l-a dat intuiția, pentru a se corecta și valorifica pe sine; important.

VII. În fapt, în fond, totul se reduce, în ultima analiză, la mistică, la un prund mistic cu caracter ontologic, la o mistică rațională în cazul pozitiv. Să arăt că nu există spirite absolut emancipate; în metafizică, morală, nu există emancipare sau autonomie a raționamentului. Autonomizarea gândirii nu e numai peri-

culoasă (ca toate autonomizările, în artă, morală, societate...), dar e şi iluzorie. Dacă nu serveşti lui Dumnezeu, serveşti lui Mamona.

Toţi oamenii sunt mistici, în esenţă; ceea ce variază e forma în care îşi dovedesc „adevărurile" şi valorile în cari cred. Cred, deci exist: acesta e adevărul, credinţa structurală dă verdictul sau orientarea de fond. Spiritele cari se simt bine în fenomen şi cari sunt individualiste vor da o gnoseologie, o filozofie pozitivistă ori sceptică, ori materialistă; dar spiritele cu necesităţi metafizice, etice vor elabora o gnoseologie ontologică, morală.

VIII. Mai mult: trebuie să valorificăm pentru filozofie toate adevărurile mari cuprinse în artă, religiile şi moravurile trecutului, şi toată istoria ca atare: cel mai important material şi colaborator filozofic; studiul istoriei creează filozofi.

IX. Dar, pentru asta, trebuie ca omul creator de filozofie să fie cu coarde complete şi armonios, un ovoid complet în spirit, cu orientări deschise spre toate orizonturile. Un cinic, un senzual, un revoltat negativ, oricât de inteligenţi, nu vor da adevărată filozofie; vezi câţi monştri ideologici-filozofici a dat, mai ales, cultura modernă.

Aici să dezvolt: 1) ideea unui nou concept de raţiune, a raţiunii legitime, care e totalitatea gnoselor umane administrate de raţionament (să fac deci distincţie între *raţiune şi raţionament* – lucruri diferite şi adeseori opuse); 2) şi o altă definiţie a filozofiei; filozofia e disciplina de la întreg la întreg: cunoaşterea realităţii integrale de către un spirit întreg (şi armonios). Filozofia este reflectarea abstractă a realităţii integrale, a existenţei în conştiinţa umană, de asemenea integrală.

Aici, despre luciferismul gnosic: cea mai rea formă de luciferism – cauza relelor.

Raţionamentul condus pe planul din fund al scenei, de către orgoliu, ranchiună, imperialism, lipsă de pietate, de sensibilitate metafizică. Cică: *la déese raison*[78]; asta arată că tot fondul mistic conduce şi pe raţionalişti, dar unul esenţial: trufia de la Turnul Babel.

(Aici să pun ideile de la *Pietate şi cunoaştere, Puritate şi cunoaştere* şi *Luciferismul gnosic.*)

Raţionalismul a îngustat cunoaşterea (a ucis chiar forme şi funcţii gnosice, aşa cum scrisul a ucis memoria, în mare parte; oamenii au avut mai multe forţe de cunoaştere decât cele moderne: profetism, preziceri etc.), aşa cum determinismul a îngustat realitatea, adică viziunea ei.





Realul conţine şi demonisme, şi crime, şi lucruri rele; deci, un filozof unilateral şi negativ (alde Nietzsche) pot ajuta să se pună în lumină aceste puteri ontice negative; dar sinteza trebuie să o dea un spirit integral şi armonios. Exemple bune, aproape providenţiale: Socrate, Platon, Aristotel, Kant – şi mai ales Platon. Ce s-a creat în afara lor e adesea mai mult rumegături şi pervertire ori disperare.

Iulie 1974

*Revelaţionismul gândirii*

I. Am dovedit posibilitatea cunoaşterii, dar asta nu înseamnă *conştiinţă oglindă*, fie naivă, ca la unii materialişti (vezi la Democrit, Conta etc., cari îşi închipuie că din lucruri pleacă mici... imagini; cum e la Condillac?), fie ştiinţifică, ca la comunişti, cari vorbesc mereu de „reflectare" (în cunoaştere, în artă); în fond, e tot naivitate, aşa cum materialismul ştiinţific e tot realism naiv.

II. Ci cunoaşterea umană e o *construcţie*, ceva nou în univers, dar în spiritul lui, o creaţie, dar cu caracter ontologic. Identitatea absolută n-ar avea nici un rost. Realul se continuă în om în toate privinţele, face o experienţă în plus (se „îmbogăţeşte"), dar în spiritul lui.

III. Cu ce rezultat? Nici dogmatism sceptic, nici dogmatism că omul poate cunoaşte totul (adecuare potenţială, principială, absolută) Teză: atât scepticismul cât şi dogmatismul cunoaşterii absolute sunt două forme ale luciferismului – una negativă, alta pozitivă (în aparenţă), dar, în fond, amândouă sunt produse culturale negative , cari periclitează cunoaşterea.

IV. Cunoaşterea umană poate mult, dar nu poate şti totul (ar fi plicticos să cunoaştem tot; numai Dumnezeu are privilegiul de a fi atotştiutor şi de a fi totuşi mereu creator, de a nu se „plictisi". Dacă omul ar şti totul, ar încălca atributul lui Dumnezeu; luciferism). Categoriile kantiene, Cenzura transcendentă blagiană nu desfiinţează cunoaşterea, dacă sunt bine interpretate, ci o relevează la maximum, ca şi pe om. Încât e cazul de a spune că această cunoaştere umană e cea mai bună între toate cunoaşterile posibile pentru om (localizând pe Leibniz).

Cunoaşterea umană nu poate şti totul, mai ales în domeniul ultim (metafizic), dar cu ce vine în aceste cazuri sau domenii? Vine cu:

1) *mitul*, care dă posibilități, credințe intelectuale de perspectivă, deci nu lasă locul gol, ci completează cu mituri (să arăt ce e mitul); să exemplific cu Platon (vezi Gomperz); completează, dar nu-l închide: asta e valoarea mitului, marea lui putere de vestire; el nu e un idol, ci mai degrabă un principiu, ceva care fecundează gândirea; dă o soluție, dar nu închide;

2) *misterul* (să exemplific cu Blaga: mistere potențate). Misterul are importanță, nu numai în artă (unde e tot cunoaștere), ci și în filozofie; aici să combat *claritatea* superficială și unilaterală, „luciditatea", de care se face atâta caz. Voltaireanism, franțuzism (nu degeaba s-a vorbit de superficialitatea franceză sau „claritate latină" și, în schimb, de adâncime germană; chiar și Ralea a făcut asta într-o cronică pariziană din tinerețe.

Dar misterul are valoare cu o condiție: să fie un mister luminos (așa cum sunt tainele creștine, de cari vorbește Ap. Pavel – ori în toate religiile), iar nu opac (și nu fie nici măsluit, închis cu rezolvări pur verbale, cum fac „științificii", chiar comuniștii („salt calitativ" etc.). Vom vedea asta în capitolul următor; deci, nu mister sceptic și nici relativist, *à la* du Bois-Reymond, ci mister creator și luminos, care dă sensuri la infinit, răsună la infinit și face mai mult decât o mie de lucidități sau formule științifice; și să nu fie măsluire verbală, cum fac albinele când acoperă cu ceară corpurile străine intrate în stup. Știința dă adesea mai mult *ceară*, cu care acoperă misterele, în timp ce religia le lasă deschise, le potențează și le face luminoase;

3) *antinomia*; vezi istoria ei în evoluția filozofiei – și mai ales în istoria religiilor. Să exemplific cu Hegel, care e debitor religiei creștine în special, așa cum e debitor Blaga creștinismului, în mit, mister și antinomie transfigurată; în aproape toate principalele concepte gnoseologice ale lui și în general (doar comunismul a exagerat și a ajuns la o orgie de antinomii, orgie dialectică); scepticii și Kant n-au înțeles valoarea antinomiei;

4) *postulatul* și adevărurile conștiinței; vezi și *Les données imédiates de la conscience* și datele ultime ale conștiinței după Spencer; ori după Kant: adevărurile rațiunii practice (dar tot rațiune; Kant a avut dreptate să-i spună tot rațiune, ca și Pascal, când a vorbit de *rațiunile inimii*; numai că e o singură rațiune, după cum vom vedea). Sunt postulate religioase, morale, vitale (însuși progresul la infinit, în care crede comunismul, e, de fapt, un postulat vital, moral, nu ceva științific).





Nici o filozofie nu există în afara acestor postulate ale conștiinței; chiar și în comunism, existențialism, în ultima analiză, sunt un număr de postulate, cari îi mișcă; adică, de „iraționaluri", cum vom vedea.

V. Filozofia însă, pentru a fi valabilă, nu trebuie să facă abuz de aceste patru modalități; la ele trebuie să recurgă numai în cazuri limită – pentru a deveni posibilă filozofia – și numai după ce a epuizat datele „rațiunii" științifice.

Dacă exagerează mitul, cade în poezie; dacă exagerează misterul, cade în misticism (care e adaptarea și generalizarea iraționalului ca principiu sau metodă); dacă exagerează antinomia – cum face comunismul –, cade în verbalism, anarhie intelectuală; dacă exagerează postulatele, cade în imperialism.

Aceste patru mijloace sunt mijloace de limită, în domenii ultime (de ex., în logică, psihologie, poți face mai mult „raționalism") sau pentru a face posibilă filozofia (ca sistem); dar ele trebuie să fie întrebuințate ca acele medicamente-otrăvuri, numai în anume cantitate.

VI. Bine întrebuințate și la locul lor, aceste patru mijloace de cunoaștere, completând și valorificând pe cele ale rațiunii științifice, ne pot da o filozofie valabilă, care să depășească gnosa științei – o *Weltanschauung*. Că aceasta, în esență, are și ceva subiectiv, nu-i ia caracterul valabil. Căci aici putem stabili o lege: știința dă cunoaștere pozitivă, dar, în schimb, plătește acest avantaj cu limitarea la fenomen, deci oarecare superficialitate (ca fragmentarismul); filozofia e mai subiectivă, dar compensează acest fapt cu o viziune mai adâncă, mai abisală și mai înaltă totodată. În general, s-ar putea spune că e aici ceva invers proporțional: cu cât o cunoaștere e mai pozitivă, cu atât e mai superficială; cu cât e mai adâncă, cu atât e mai subiectivă (dar, dacă subiectivul e un fel de puț ontic, prin care poți accede la o mai mare obiectivitate? Problema rămâne deschisă).

Dar, utilizând cele patru mijloace de mai sus, e posibil ca filozofia să păstreze ceva din rigoarea științei, dar să aibă ceva din adâncimea Absolutului.

VII. Concluzie. Filozofia, având, pe de o parte, idei sigur derivate din știință, pe de alta, și în domeniul ei cel mai propriu, având idei adânci, dar cari participă la mit, mister, antinomie, postulat, și toate la un loc dându-i sugestii grave, fastuoase, ajunge la infinit, deci nu le poate preciza în forma pozitivității de

laborator, înseamnă că gnosa filozofică are un caracter de revelaţie (aici, să fac teoria revelaţiei în religie şi în sens mai larg).

Tocmai acesta este *Revelaţionismul gândirii* – cheia de boltă a gnoseologiei noastre.

August 1974

*Marea opţiune*

Existenţa lumii externe e un adevăr pentru comunism, dar nu-l dovedeşte cu nimic, fiindcă, de fapt, nu se poate dovedi nici existenţa, nici non-existenţa lumii externe. Comunismul pleacă de la acest adevăr, care, de fapt, e ceva iraţional; deci, raţionalismul comunismului e bazează pe un iraţional. Dar... nu-şi dă seama.

Nici Descartes, nici comunismul nu dovedesc realitatea lumii externe, şi nici Kant, deşi el admite că există non-eul.

Octombrie 1974

*Ştiinţă şi cunoaştere*

În orice practică sau disciplină umană e şi cunoaştere. În morală, mai ales, în religie, în artă: multă gnosă! Dar aceste discipline nu au ca prim obiect cunoaşterea; afară de aceasta, filozofia recoltează de la ele tezaurul lor de cunoaştere.

Iată de ce nu ne vom ocupa decât de ştiinţă şi de filozofie în capitole speciale, în raportul lor cu cunoaşterea.

În capitolul *Ştiinţă şi cunoaştere* să arăt că scopul gnoseologiei este cunoaşterea metafizică; de posibilitatea şi valoarea cunoaşterii fenomenului nu se îndoieşte nimeni (Kant a uitat asta în *Critica raţiunii practice)*. Comuniştii, de fapt, fac şi ei metafizică atunci când se ocupă de esenţa realităţii.

Noiembrie 1974

*Revelaţionismul cunoaşterii*
*Marea opţiune*

Aici să dezvolt ideea mea că întotdeauna metafizicul a precedat gnoseologicul. Cel puţin virtual, sau iniţial, metafizica precede gnoseologia, care, logic vorbind, ar trebui ca să preceadă ea metafizica; să arăt că aşa a fost şi la Kant, care, după cum se ştie, e





campionul raţionalismului ştiinţific. El a debutat în gnoseologie cu afirmarea sau postularea conştiinţei în genere (ca şi Blaga, cu Censura transcendentă), care este o entitate metafizică – şi fără de care n-ar putea exista toată *Critica raţiunii pure* (şi nici a celei practice, fiindcă aceasta a fost adusă în chip necesar de un fel de replică sau revanşă de completare din partea spiritului a ceea ce stabilise sau limitase *Raţiunea pură*).

*Revoluţia copernicană* – aşa-zisa revoluţie copernicană a lui Kant este pe de-a-ntregul un act metafizic (ca şi postularea materiei din partea comunismului), aşa cum Minerva a ieşit complet înanimată din ape, din apele adânci ale spiritului nostru, este un postulat care face cu putinţă sistemul filozofic; căci destinul paradoxal al filozofului este, într-un fel, să găsească un punct în vid, de care să agaţe sistemul; vestitul punct al lui Arhimede.

Noiembrie 1974

*Ştiinţă şi cunoaştere*

Se poate spune că în cunoaşterea ştiinţifică sistematizarea vine de la sine, prin ea descoperi legile-esenţele în ierarhia lor naturală şi, deci, ştiinţa se sistematizează oarecum singură, aşa cum fulgii de zăpadă se aşează în forme geometrice ori pietrele mai grele se aşează la fund.

Empiria nu poate să sistematizeze, fiindcă nu vede procesele naturii în ranguri de adâncime, ci oarecum pe acelaşi plan – şi totuşi, empiria veche a avut sistematizări în legătură cu nevoile omului ori cu anotimpurile, ori cu sărbătorile; din punct de vedere biologic şi pedagogic, era poate preferabil, dar empiria mai făcea o sistematizare (şi ierarhizare, care e implicată în sistematizare): pe factori fabuloşi, pe mituri etc.

Noiembrie 1974

*Ştiinţă şi cunoaştere*

Cel mai propriu ar fi să definesc ştiinţa ca fiind disciplina ce se ocupă cu realitatea din fenomen (în sens kantian).

Ştiinţa studiază realitatea fenomenală (sau din fenomen) în mod plural, după direcţii diferite de structură; sau: cunoaşterea plurală a realităţii, fenomenele după direcţii diferite de structură – da, e cel mai bine.

Însă nu toți filozofii admit deosebirea dintre Absolut și fenomen; vezi alde Alexandrov, relativul și absolutul sunt același lucru, adică aceeași lume, deși admit și ei deosebirea între „esență și accident“ (verificare).

Realitatea absolută se numește în mai multe feluri:

1) numenul;
2) lucrul în sine;
3) inteligibilul;
4) Absolutul (cel mai bun termen);
5) Marele Anonim;
6) chiar și Transcendentul, dacă se ia acest termen în sens larg sau etimologic; adică, ceea ce transcende lumea simțurilor, a percepției sensibile. În acest sens, și Absolutul imanent este tot transcendent.

Noiembrie 1974

*Știință și cunoaștere*

Știința e cercetarea plurală a existenței pe baza direcțiilor diferite de structură ale realității (sau: pe baza structurilor diferite ale realității). Filozofia e cercetarea unitară a existenței pe baza identității de fond a realității.

Știința e cercetarea relativului în variantele lui autonome.

Filozofia e cercetarea absolutului în identitatea lui producătoare de variante.

Știința e cercetarea parțială a existenței pe baza structurilor diferite ale realității.

Filozofia e cercetarea integrală a existenței pe baza ideii de absolut.

Știința e cercetarea plurală a existenței pe baza ideii de relativ.

Filozofia e cercetarea unitară a existenței pe baza ideii de absolut.

Știința e cercetarea plurală a existenței pe direcții de structuri autonome. (Nu e permisă unificarea științei, sau devine filozofie; greșesc „științificii“ și comuniștii.)

Filozofia e cercetarea unitară a existenței pe baza ideii de absolut. (Nu e permisă dezmembrarea filozofiei în discipline autonome, sau atunci unele din ele devin științe.)





(Filozofia istoriei, a religiei, a culturii, a eticei... trebuie să rămână întotdeauna la filozofie: la filozofia primă, iar celelalte, ca sociologia, psihologia, pedagogia..., trebuie să rămână strâns legate de filozofie; de aceea, în Germania, profesorii de filozofie trebuiau să facă cursuri despre toate ramurile filozofiei; estetica e tot filozofie primă?)

Știința e cercetarea matematică a existenței (cuantificarea existenței), ea nu cunoaște, în fond, decât cantitatea).

Filozofia e cercetarea calitativă a existenței (științele naturale au ceva filozofic; e vorba de instincte, calități, de istorie – cum e în geologie...).Știința e, în fond, matematizare (mai ales astăzi). Filozofia nu cunoaște decât calitatea (legi ca cea a lui Fechner – Weber sunt ori false, ori sunt știință, nu filozofie)

Știința e cercetarea cantitativă a existenței.

Filozofia e cercetarea integrală a fenomenului (realității, existenței), pe baza ideii de Absolut. Cercetarea unitară a fenomenului (realității, existenței) pe baza ideii de Absolut.

Știința e cercetarea parțială a fenomenului existenței, pe direcții de structuri autonome; sau: cercetarea parțială etc.; sau: cercetarea pluralistă... etc.; sau: cercetarea relativului pe direcții de structuri asemănătoare.

Filozofia e cercetarea Absolutului ca factor de unificare a realității integrale. Filozofia e cercetarea Absolutului și a ecourilor lui în lumea sensibilă.

Decembrie 1974

*Pietate și cunoaștere*

Ultimul cuvânt în problema cunoașterii:

Noi, oamenii, cunoaștem mult și valabil, prin propriile forțe puse în ființa noastră, datorită corespondențelor structurale dintre spiritul nostru și realitatea ontică.

Iar de unde nu mai cunoaștem prin propriile forțe, realitatea capătă sens sau transparență datorită continuării cunoașterii umane în Factorul metafizic, ce cunoaște pentru noi (agnosticismul înțelegător).

Deci, agnosticismul nostru nu e opac, ca la toți agnosticii, ci e iluminat datorită tratării lui cu încredere în absolutul lucrurilor.

Ianuarie 1975

*Pietate și cunoaștere*

Pamfletarii cu gnosa deformată pot avea valoare artistică și socială, dar ei sunt o patologie a gnosei. Originalul e cel mai mare obstruant gnosic; mai mult: e un deformant (să fac psihologia pamfletarului; chiar și Blaga i-a plătit tribut, și Nae [Ionescu]).

Despre leopardul gnosic; fiindcă leopardul urmărește teribil pe cel care l-a rănit și nu se lasă până nu-l sfâșie. Așa fac unii pamfletari sau unii urâtori; exemplul lui Onică; a scris vreo 12-15 articole contra lui Blaga (care a spus că Onică nu va trăi decât prin articolele contra lui).

Fazele cunoașterii la Leonardo da Vinci: experiența, matematica, filozofia, religia. Cică: „să smulgem adevărul naturii" (să o îngenunchem...); ce insolență! Aflarea adevărului e o colaborare, iar adevărul, în ultima analiză, e o dăruire, o primire. Adevărul e armonizarea cu Realul; așa cum face omul actual, orgolios, atitudinea lui e o sfidare a adevărului.

Ianuarie 1975

*Pietate și cunoaștere*

Ne zbatem cât putem, ne zbatem ca într-o cușcă, alergăm în toate părțile și nu găsim nici un loc pe unde să ieșim.

Am adunat munți de cunoștințe științifice, dar filozoficește nu suntem mai înaintați decât acum câteva mii de ani, ori chiar mai puțin. Căci adevărata cunoaștere e cea metafizică (să fie bine stabilit): după aceasta suspină sufletul nostru. Și vom mai aduna, și vom răsturna planeta, dar mai mult ne vom îndepărta de adevăr; care e numai cel metafizic ori în raport cu el. Avem munți de cunoștințe științifice neprelucrate filozofic – ori neprelucrabile.

N-avem, în cele din urmă (gnoseologic vorbind) decât o singură soluție: să ne predăm religiei. Ca Pascal. Trebuie mai întâi să împingem lucrurile cât putem, științific vorbind, dar la urmă să ne predăm religiei. Când nu procedăm așa, e sau inconștiență (ori amăgire – dar și ea e tot o formă a inconștienței), sau luciferism.

Aici să fac portretul lui Pascal și mai ales al destinului său. Pascal nu [e] mai mult o curiozitate patetică și tragică, în mare parte, cum de fapt îl consideră mai toți, nu e tragedie în forme parfumate; ci e un mare filozof (unii au spus că nu e filozof, ci om de știință și scriitor; pe Pascal îl salvează geniul lui științific și literar – pentru ca să nu fie ironizat de iraționalism). De fapt, descoperirea lui religioasă e mai mare decât toate cele științifice; e cea mai mare descoperire a lui, care a introdus în istoria sau evoluția filozofiei o mare perspectivă sau o completare providențială. A deschis o nouă fereastră în gândirea umană, în viziunea filozofică. Adică a dat fundamentarea.





Opera lui Pascal e cea mai intelectuală și mai literară acceptare a iraționalului rațional: o anticipare a conceptului de Rațiune integrală.

Martie 1975

*Marea opțiune*

Pentru cei mai mari filozofi ai antichității – Platon, Aristotel –, realitatea în sine a non-eului n-a fost o problemă.

Pentru Descartes a fost ceva mai mult de formă; în care caz, el n-a dovedit nimic. Fiindcă atunci când a spus *cogito, ergo sum*, adică: eu gândesc, a implicat totul și, derivând realitatea lumii externe, el n-a făcut decât o judecată analitică, în sensul lui Kant.

(Numai judecățile sintetice spun adevăruri propriu-zis noi? Așa cum e la Husserl? Deci, toată fenomenologia e o învârtire a cugetului în jurul lui însuși?)

Așa că, de fapt, Descartes a postulat realitatea lumii externe.

Martie 1975

*Pietate și cunoaștere*

Și religia creștină vorbește de multul rău care e în lume, dar nimeni n-o acuză de pesimism (Schopenhauer greșește).

Și religia creștină spune că nu cunoaștem decât ceva din Absolut, dar nimeni n-o acuză de agnosticism.

Deci: pietatea sau încrederea în Dumnezeu sunt singura soluție și la problema cunoașterii umane, și la problema pragmatică, dar cu o dublă condiție:

1) să încerci să cunoști maximum – și mai ales pe Dumnezeu;

2) să lupți maximum pentru a introna cât mai mult bine în lume; căci creștinismul e umilitor: încă n-ați luptat până la sânge (Ap. Pavel).

Iunie 1975

*Revelaționismul gândirii*
(paragraful din urmă)

Aici să vorbesc despre: 1) mit; 2) simbol; 3) comparație și metaforă; 4) antinomie; 5) mister luminos – pentru metafora misterului (sub presiune, negrul devine lumină, cărbunele se face diamant); vezi în Blaga.

Sau despre misterul luminos; să vorbesc la *Pietate și cunoaștere*, cap. *Condiționarea cunoașterii*? Deci: nu mister opac, ci mister luminos, care e cu totul altceva.

În știința și filozofia modernă misterul a fost considerat ori ca mister opac, ori ca mister provizoriu, ori ca mister acoperit și iluzoriu rezolvat (ca atunci când spun că din materie iese spiritul, ori că în „sinteza creatoare" [e] un simplu cuvânt, care totuși a mulțumit atâta lume).

Mit și simbol: mitul e în general epic, iar simbolul, static. Mitul e un simbol în mișcare epică? Să meditez.

Iunie 1975

*Metafizica precedă gnoseologia*

Argumente istorice: așa a început gândirea filozofică, cu mitologie-cosmogonie și cu metafizică și mitologie cu gnoseologie.

Argument analitic: dacă analizezi sistemele filozofice, vezi că realismul sau idealismul lor e implicat în atitudinea metafizică – morală, a structurii spirituale a autorului respectiv.

Deci, ceea ce se spune la pag. 4 a copertei volumului: Kant, *Critica rațiunii pure* nu e adevărat. Nu urmele stabilite de gnoseologia autorului au dus la sistemul lui filozofic, metafizic, ci invers. Dar e vorba de o *metafizică implicată*, oarecum organică.

Iunie 1975

*Marea opțiune*

Nici un filozof nu poate și n-a putut vreodată să dovedească cu argumente logice existența lumii externe; dar nici contrariul; nu s-a putut și nu se poate dovedi logic non-existența lumii externe.





Și, dacă lucrurile stau astfel, avem dreptul să optăm pentru o poziție sau alta (dacă nu vrem să rămânem într-un indiferentism paralizant). Noi optăm pentru ideea că există o realitate și în afară de eul nostru, în care el este încadrat.

Atât ne trebuie: a dovedi apoi că, dacă non-eul există, noi putem să avem o oarecare cunoaștere valabilă și importantă – aceasta se poate.

Totul e să avem punctul lui Arhimede: conștiința lumii externe, ca opțiune majoră, ca postulat (nu convenție și nici axiomă, dar care are și avantagiile acestor două forme intelectuale).

17 august 1975

*Condiționarea cunoașterii*
*Plan*

I. Raționalismul contra rațiunii; iluminismul; el duce la: 1) îngustarea domeniului (orizontului) de cunoaștere; pentru unii raționaliști, ceea ce nu e „rațional" nici nu există ori e ca și când n-ar exista. Hegel însuși a spus: cu atât mai rău pentru eu (pentru esența realului); 2) la agnosticism. Raționalismul în sine nu e o garanție de realism. Chiar marele raționalism al lui Kant a dus pe mulți la agnosticism mai mult sau mai puțin camuflat, dar devorant până la măduvă.

Vezi cum P. P. Negulescu însuși spune într-un loc (în *Problema cunoașterii* ori în *Istoria filozofiei moderne*): iată, unul dusese raționalismul la agnosticism (și nu mai vorbim de luciferism gnosic, despre care vom vorbi în alt capitol).

II. Obscurantismul științei (ori să pun asta tot la paragraful precedent?).

III. Extinderea (sau integralizarea) gnosei umane; să întrebuințăm toate mijloacele gnosei umane – cu ce drept facem amputare?).

Noua definiție a filozofiei: disciplina care se ocupă de întreaga realitate cu integralitatea gnosei umane; aici, să fac filozofia intuiției. Dar toate mijloacele gnosice trebuie să fie administrate și ierarhizate de logică; nu avem alt mijloc; altfel, cădem în anarhie.

IV. Noul concept de rațiune, pe care îl propunem. Raționalism și raționalitate; semnificația lui Pascal: a introdus conceptul de raționalitate a inimii. Adevărurile conștiinței; ceea ce, de fapt, a

făcut şi Kant (de aceea este el filozof adevărat) prin *Critica raţiunii practice*, care primează la el (şi Renouvier – Nae Ionescu); dar contemporanii nu l-au înţeles; revalorificarea lui Kant; ceea ce propunem noi nu este ceva eclectic.

V. Dreptul la filozofie; filozoful trebuie să fie integral, armonios şi nobil; rolul psihicului în crearea sistemelor filozofice – dar să fie nobil în esenţă; filozofia e mit abstract, religie, şi numai un suflet mare îl poate crea.

VI. Pietate şi cunoaştere. Să încep aşa: dar să vă învăţ o cale mult mai bună (Ap. Pavel). Şi anume: nu poţi gândi bine în filozofie (în ştiinţă – merge să fii şi rău făcut oarecum, din punct de vedere moral) dacă nu ai şi un suflet corect, pur, armonios (deontologia gândirii). Căci adevărul filozofic nu se revelează sceleraţilor, corsarilor, piraţilor, maladivilor, orgolioşilor, chiar dacă sunt supra-talentaţi. Din contra, în acest caz, cu cât sunt mai talentaţi, cu atât fac mai mult rău.

Sunt filozofi dezaxaţi şi talentaţi, cari au adus omenirii mai mult rău decât războaiele, cari au fost calamitate în istoria culturii. Pentru a crea filozofie trebuie pietate; iar pietatea înseamnă respect pentru Realitate, pentru armonia şi nobleţea ei, a omului spiritual (deci, nu numaidecât confesiune religioasă?).

Contra luciferismului gnosic; acest luciferism – cel mai nociv din toate – are două rele: insultă Realul, divinul şi vrea să se impună ca supraom celorlalţi oameni. Autorul filozofic luciferic se consideră un demiurg teoretic; el are iluzia că, explicând universul, îl creează a doua oară. Creatorul filozofic nu trebuie să ţină la adevărul lui, şi la adevărul Realului, deci nu la originalitate, la nemaiîntâlnit, ci la recunoaşterea realului. Adevărul e o recunoaştere, nu o creaţie din nou, nu o geneză, nu o nouă geneză; dar azi, şi de mult timp, filozofii exagerează ideea lor „originală“ fiindcă e a lor, iar nu fiindcă e obiectivă. Prin urmare, înainte de a scrie filozofie, gânditorul trebuie să-şi obiectiveze conştiinţa.

Septembrie 1975

*Gnoseologie*

În fiecare capitol, să pun o definiţie a filozofiei:

1) în *Singurătate şi cunoaştere:* filozofia e disciplina menită să refacă în chip critic intuiţia comunităţii existenţei;





2) în *Legenda cunoaşterii:* filozofia e disciplina menită să ne dea cel mai fastuos şi mai verosimil sistem de oglinzi gnosice, care să ne dea sentimentul transparenţei şi rostului existenţei, prin care spiritul nostru să respire plenar;

3) în *Realism şi verism:* filozofia e disciplina menită să ne facă legătura practică cu Realul (în sens pragmatist, dar nu în sens utilitar strâmt);

4) în *Ontismul omului:* filozofia e disciplina menită să valorifice la maximum structura ontică a spiritului;

5) în *Integralismul cunoaşterii:* filozofia e disciplina care cunoaşte întreaga realitate cu integritatea gnosei umane;

6) în *Pietate şi cunoaştere:* filozofia e disciplina menită să fundamenteze ori să conducă la o cât mai critică pietate ontologică a omului.

Septembrie 1975

*Condiţionarea cunoaşterii*
*Plan*

*I. Raţionalismul contra raţiunii.*

*II. Integralismul cunoaşterii.*

*III. Raţionalism şi raţionalitate;* noul concept de Raţiune. Raţionalismul e neraţional; raţionalitatea însă include şi raţiunea ştiinţifică.

Raţionalismul e raţiunea ştiinţifică, ce se generalizează; vrea să se aplice... în toată realitatea; e un imperialism al eului silogistic şi empiric. Partea vrea să judece totul şi superficialul să judece adâncul; partea, în dublu înţeles: raţionamentul şi eul orgolios. Raţionalismul e bun în punctul de plecare şi atât cât rămâne în fenomen; dar viţiul lui e când vrea să se aplice onticului integral. Raţionalismul e deci un caz al unilateralizării şi al prezumţiei; infirmitate spirituală, gnosică şi orgoliu.

*IV. Pietate şi cunoaştere.*

*V. Vocaţia filozofică* (despre aceasta să vorbesc la finele capitolului). Raţiunea ştiinţifică în sine e bună, fiindcă ne dă cunoaşterea fenomenului, e condamnabilă când exagerează şi vrea să fie singurul factor de cunoaştere filozofică (nici în ştiinţă nu e singurul factor, fiindcă şi în ştiinţă e intuiţie).

Rațiunea științifică e numai o componentă a cunoașterii – și mai ales a celei filozofice. În știință e componenta principală ori cel puțin cotidiană, fiindcă terenul științific ține tot de intuiție.

15-19 octombrie 1975

*[Știință și cunoaștere]*

Știința e cunoașterea parcelară și exterioară a Realului.
Filozofia e cunoașterea integrală și interioară a Realului.
Știința are exterioritate, filozofia are interioritate.
Știința e pozitivă, dar are ceva exteriorist; filozofia e problematică, nesigură, dar are ceva intim.
Știința, prin însăși definiția ei (se ocupă cu fenomenul – și parcelar și exteriorist) nu poate fi filozofică, fiindcă n-ar mai fi pozitivă și nici n-ar mai fi știință, ci filozofie; adică, nu și-ar respecta domeniul sau profilul.
Asta nu înseamnă că știința nu e importantă pentru filozofie, din contra: ea dă (împreună cu conștiința) materialul și sugestiile cele mai importante; și într-un suflet de filozof știința devine întotdeauna filozofie ori și filozofie; ori chiar în sufletul unui om de știință; numai că el ori le lasă la o parte, ori, dacă le prelucrează, nu o face ca om de știință, ci ca filozof. Asta, dacă nu facem confuzie (păgubitoare) de sensuri, dacă respectăm natura științei și a filozofiei.
Nu există o știință filozofică și nici filozofie științifică („știentifică“: asta a fost ceva hibrid și rebarbativ, și mai ales o mare prezumție a bimanului cugetător din sec. al XIX-lea – al XX-lea; când comunismul spune că filozofia e știință, nu știe ce spune). Matematica însă e o știință de tranziție; ea face legătura între știință și filozofie; e transcendentală (apriorică) și pozitivă totodată. De aceea, între oamenii de știință, matematicienii (teoretici) sunt ceva mai metafizici (și puțin mai religioși).

Octombrie 1975

*Filozofie și cunoaștere*

Cauze ale proliferării filozofiei în epoca noastră:
1) înmulțirea cunoștințelor, ceea ce face necesară o viziune de ansamblu;





2) oamenii moderni, contemporani vor să rezolve condițiile sociale, economice, biologice, de aceea au nevoie să cunoască oamenii și existența;
3) pintenul ideologic, al instinctelor de luptă (ele, vrând să ia harul religiilor, dau un plus de activitate); de ex., comunismul i-a înarmat pe aderenți cu idei de luptă în sensul dorit, le-a creat o filozofie completă;
4) „cei de dincolo“; ei sunt, prin definiție, un popor agitator, propagandist și „filozofic“;
5) în epoca noastră este explozism în toate disciplinele științifice – e natural să fie și în filozofie;
6) viața contemporană are foarte multe evenimente (chiar prea multe), iar ele pun mereu probleme și de filozofie;
7) demiurgismul teoretic al unor oameni; ei cred că, explicând universul, îl creează, oarecum; văd universul desfășurându-se, plasându-l la degetul lor cel mic (vezi, mi se pare, în Eminescu[79]). Unii autori de sisteme sunt chiar foarte orgolioși și cred, practic, că sunt rude apropiate cu Dumnezeu.
Iar alții fac pur și simplu jonglerie de idei și exhibiționism; pentru asta le convine genul eseului, aforismului, uneori al antropologiei. Unele romane sunt subiecte de filozofie, mai ales de psihologie și „morală“, ca și „romane de idei“.

Octombrie 1975

*Știință și cunoaștere*
*Știință și filozofie*

Comuniștii greșesc când spun că filozofia lor este o știință; de fapt, prin asta ei vor numai să arate că e ceva sigur: un nou dramatism, care, oricât ar fi de „revoluționar“, tot dogmatism rămâne, în fond („să modificăm, dar să nu se schimbe nimic“, cum se spune în *Scrisoarea pierdută*).
Asta nu înseamnă că între știință și filozofie nu sunt raporturi pozitive; mai întâi, științele oferă meditației filozofice cea mai mare cantitate de material; al doilea, omul de știință trebuie să aibă și spirit filozofic pentru a fi un om cult, iar nu un meseriaș.
Oricât de „rutinat“, el trebuie să cunoască teoria metodei științei lui (epistemologia științei pe care o practică) și mai trebuie să aibă spirit filozofic, pentru ca să-și cunoască lungul nasului (iar

nu ca un Haeckel ori Fechner, spirite afilozofice, care credeau că pot face filozofie cu măsura științelor particulare).

Dar asta nu înseamnă că știința se transformă în filozofie; și nici invers.

Deci, sociologia, psihologia etc. devin științe; ei bine, nu mai sunt filozofie, ci științe, se ocupă de un domeniu limitat, închis, pozitiv, al realului.

Octombrie 1975

*Știință și cunoaștere*

Știința empirică avea și ea verificare – uneori făcută în timp de secole, admirabilă; de ex., în arhitectură (cea folclorică și cea de specialitate; vezi piramidele egiptene), în medicina populară.

Știința e cunoașterea parcelară a fenomenului, în solidaritate de principiu cu infinitatea lui.

Știința e disciplina care studiază realitatea pe direcții autonome, dar solidare, de manifestare.

Dar gnosa umană nu se poate opri aici, căci ceea ce vrea omul (afară de cunoașterea pentru necesități practice) este să cunoască esența lucrurilor în unitatea lor, esența sau principiul tuturor lucrurilor în unitatea lor.

De fapt, gnosa umană autentică are trei etape:

1) să recunoască științific, adică în mod parcelar;

2) să cunoască întregul Realului; adică filozofie;

3) și, după ce cunoaște principiul sau esența întregului real, să-și priceapă rostul lui în lume și să se conformeze. Etapa din urmă, în condiții fericite, duce la morală și, ca încununare, la cult, la sacralizarea Realului și transfigurarea condiției umane; adică la religie, la cultură, la adevărata cultură.

Gnosa umană sfârșește deci cu normative, cu altare.

Cultura este „altarizarea" existenței; numai în acest mod cultura e deplină. Iar cultura înseamnă, în ultima analiză, mântuire. Armonizare activă și mântuire.

Aceasta e finalitatea vieții, scopul Existenței – și omul nu are dreptul să fie egoist, să vrea mântuirea numai pentru el; deci, „toată făptura" trebuie să se mântuie.





Noiembrie 1975

*Pietate și cunoaștere*

În filozofia oamenilor simpli e uneori mai multă filozofie, mai multă înțelepciune decât în filozofia filozofilor. Vezi cum Tolstoi a găsit salvarea sau soluția în înțelepciunea țăranului rus și a început să ia lecții de la el. Țăranul rus cred că spunea și el: „știe Dumnezeu", ca și țăranul român (și, prin asta, se lumina și el; nu era agnosticism, nu era ceva opac, ci un fel de blondă și majoră transfigurare).

E vorba aici de o simplitate care, în fond, e mai savantă decât complexitatea (prezumțioasă sau coruptă), fiindcă această simplitate e o gnosă care, conectată la Dumnezeu, se transformă într-o gnosă la infinit (și, în orice caz, îndeplinește funcția unei gnose la infinit, a unei iluminări înțelepte la infinit); și Realul și mintea umană capătă transparență și ordine simfonică.

Evrika: și aici se poate aplica principiul pedagogiei noi, de la simplu la complex, dar în alt sens; adică, să pleci de la armonia și încrederea omului simplu pentru a ajunge la adevărata filozofie, la adevărata gnosă umană (dezvoltare) (de altfel, chiar conceptul de „simplu" de la care se pleacă în școală – intuiții de lucruri –, nu e simplu decât în aparență; în realitate, e foarte complex, „simple" sunt „principiile"). Aceste două norme asigură agnosticismul înțelegător: 1) norma trăită a lui „știe Dumnezeu" și 2) recomandarea puternică, făcută de Socrate (el, care se baza pe cunoaștere), când a spus: „doar nu vreți să confiscați pentru voi toată inteligența lumii".

16 decembrie 1975

*Raționalism și intuiționism*
*Știință și mistică*

1) Raționalist e omul care se servește de raționament pentru a fundamenta anume idei sau „adevăruri"; dar aceste adevăruri pot fi adevărate sau false. Caracteristic raționamentului este deci modul de justificare, de dovedire (și de auto-dovedire). Raționalismul în sine nu e o garanție de adevăr.

Iar *mistic* e omul care dă „adevărurile" direct, fără să le mai justifice (ori numai prin afirmație și negație), deci prin intuiție așa-zicând brută, neprelucrată. Însă mistica în ea nu e o garanție de adevăr: poate fi adevărată sau falsă; ca și raționalismul.

2) Ştiinţa e dovedirea prin senzaţie directă ori prin raţionament bazat pe date empirice.

3) Nici intuiţia în sine nu e necesar adevărată – ca şi raţionamentul –; deosebirea e că intuiţia are un conţinut (de „adevăr"), pe când raţionamentul e numai un instrument, o formă de dovedire. Intuiţia e deci fond (adevărat sau nu), raţionamentul e formă.

4) Există raţionalism (în sens larg); dar în sens istoric e iluminismul sec. al XVIII-lea; iluminismul modern (dogmatic) şi raţionalism sceptic, şi intuiţionism (misticism) dogmatic şi negativ (Montaigne era mai mult un sceptic intuitiv).

5) Dar nici un gânditor, de fapt, n-a fost numai intuitiv ori numai raţionalist; exemple. Platon a avut mari intuiţii (Poincaré şi Newton...), dar Bergson a avut raţionalism. Separaţia între intuiţie şi raţionalism e absurdă; e chestie numai de grad de... camuflare (conştientă sau nu).

21 decembrie 1975

*Raportul între raţiune şi intuiţie*

Trei teze: 1) ori nu există decât raţiune şi intuiţia e o formă concentrată de raţionamente asamblate; 2) ori nu există decât intuiţie şi raţionamentul e o formă desfăşurată a intuiţiei; 3) ori raţionamentul şi intuiţia sunt o singură funcţie, în fond, completă; sau cel mult: două aspecte ale aceleiaşi funcţii gnosice, dar corelate şi cari variază în intensitate după structura omului.

Cei ce susţin prima teză, ca P. P. Negulescu (partizanii „raţiunii" susţin această teză ori dacă recunosc intuiţia spun că ea e ceva inferior şi periculos, ceva anarhic, antiintelectualist); după alde P. P. Negulescu, intuiţia e o formă sedimentată (şi devenită brusc fluidă) de raţionamente, de acumulare de experienţe şi raţionamente, cari-şi găsesc brusc o ieşire concluzivă; şi cu asta, gata!

Analogie cu cei ce spun că viaţa rezultă din materie, într-un stadiu avansat de evoluţie – şi iarăşi gata!

Probabil că presiunea acumulării preface raţionamentele într-un fel de fântână arteziană a cunoaşterii, aşa cum presiunea preface cărbunele în diamant!! Ce simplism comod, suficient; dar se explică: respectivii sunt adesea tirani şi fără coarde pentru spiritul metafizic. De aceea, ei admit orice explicaţie, numai „metafizică" să nu fie!





Obiecţie: ne întrebăm însă cum se poate ca raţionamentele făcute în stare de trezie să nu fi putut ajunge la o concluzie, iar intuiţia, care, cum se ştie, apare brusc şi în stări de relaxare adeseori (uneori chiar şi în stări de semi-somn), să o poată face? Sunt şi intuiţii ce apar în stare de tensiune maximă (vezi la Augustin, Pascal, Kant), dar mai rar şi asta nu infirmă, ci confirmă teza noastră, fiindcă, în stare de tensiune, judecata sau raţionamentul nu e echilibrat sau critic şi, de obicei, nici prea lucid.

A doua teză e mai greu de susţinut: n-am citit nicăieri, dar nu e mai absurdă decât prima. Ea arată, în orice caz, că nici raţiunea nu e lipsită de intuiţie.

A treia teză cred că e cea legitimă; să o dezvolt.

Decembrie 1975

*Condiţionarea cunoaşterii*

Raţionalismul contra raţiunii; termenul raţiune are mai multe sensuri:

1) raţiune logică, ştiinţifică;

2) rost (cum spune poporul; termen profund filozofic la români[80]);

3) cauză a lucrurilor;

4) scop al lucrurilor, acţiunilor;

5) chiar scuza unei acţiuni;

6) raţiune suficientă – Leibniz;

7) cumpătare, obiectivitate: om rezonabil;

8) înţelepciune e ceva de un grad mai înalt al celei precedente;

9) raţiunea lucrurilor: concept ontologic; principiul metafizic al Existenţei;

10) Dumnezeu: Raţiunea supremă;

11) raţionament; adică ruajul gândirii logice, indiferent de conţinut, însă cu corectitudine formală; vezi exerciţii pur formale în Evul Mediu, scolastici; morar care macină în vânt.

Din toate aceste sensuri, ce s-a întâmplat în epoca modernă? În general, s-a luat numai raţionamentul (ca la punctul 11) şi s-a aplicat la date empirice; deci, logică aplicată la date empirice.

Acesta e de fapt sensul raţionalismului; el a triumfat mai ales în sec. al XVIII-lea, cu iluminismul, care a putut avea unele bune rezultate din punct de vedere social, dar ca adevăr a îngus-

tat cunoaşterea. Iar rezultatele sociale bune nu se datorează numai... logicei şi empirismului, ci şi idealurilor morale implicate (ori ranchiunii), cari de fapt stăpânesc raţionamentul exclusiv.

Raţionamentul, ca ruaj logic, a fost întotdeauna acelaşi în specia umană; în toate fazele istoriei (chiar şi la primitivi, Lévy-Bruhl are dreptate) şi la toate popoarele („logica e aceeaşi şi oamenii sunt fraţi"). Aceasta e una din cele mai mari minuni ale existenţei şi încă o dovadă că oamenii sunt ontici, că au ontism (deci că Universul e logic el însuşi, dar că, din punct de vedere moral, are mai mulţi germeni, cari sunt şi în om).

Ceea ce variază după oameni, lucruri, epoci, categorii sociale... sunt datele (sau valorile, în sens larg).

Avem date ale intuiţiei (interne) şi date ale simţurilor (empirice, externe); chiar şi datele simţurilor externe nu sunt identice la toţi oamenii (scepticii au plecat de aici).

Raţionamentul e acelaşi (variază doar forţa lui şi gradul de subtilitate şi de iuţeală), datele (intuiţiile) variază (plus nostalgiile oamenilor, idealurile, interesele, cari şi ele pot fi puse în categoria datelor, a intuiţiilor). Deci, datele, intuiţiile produc în primul rând marea deosebire filozofică, culturală, dintre oameni. Principalul, pentru a ajunge la o filozofie legitimă, e să plecăm de la toate datele, de la cât mai multe intuiţii: ceva integral şi armonios (unilateralitatea are valoare numai atunci când poate să valorifice mai expresiv o latură a Realului, cu riscul denaturării; de ex., pesimismul, scepticismul, şi să producă reacţii salutare).

Adică, pentru a face bună filozofie, trebuie să luăm probe de sol: probe complete de sol (aşa cum fac oamenii de ştiinţă), iar psihicul sau conştiinţa este solul cel mai preţios. Aceste probe de sol ontic (sau intuiţii) trebuie să facă o eflorescenţă completă, pe cât posibil, a Realului, a semnificaţiilor lui – ceva simfonic. Şi, aşa cum logicul e acelaşi peste tot, trebuie să fie şi adevărul. Filozofia se poate defini ca disciplina menită să facă identitatea între logic şi adevăr, adică adevărul să fie acelaşi, după cum logicul e acelaşi. Filozoful trebuie să plece de la câmpul magnetic (câmpul forţelor) complet al datelor Realului.

Raţionamentul e o formă dinamică, un instrument, o unealtă, el nu este fond, sau e fond numai când ajunge la concluzie, şi atunci, pe baza fondului din premise. Pe când intuiţia e fond, ea dă un adevăr.

Raţionamentul e formal, intuiţia e substanţială.





Mai mult: raţionamentul se serveşte, ca punct de plecare, de intuiţii (premisele pot să fie şi ele abstracţii, dar la origine au venit din intuiţii prelucrate); şi anume: 1) de intuiţii externe sau de lucruri, acelea de care, mai ales, s-a servit gândirea modernilor, a empiriştilor, şi de cari a făcut abuz pedagogia modernă; 2) intuiţii interne ale conştiinţei; intuiţiile morale, metafizice, artistice – mai ales cele religioase.

Raţionamentul însuşi are intuiţii (cari au funcţia de rulmenţi; fără ele nu e posibil silogismul. Necesitatea desprinderii concluziei, găsirea celei de-a doua premise... sunt chestii de intuiţie); deci nu se poate vorbi de tipuri exclusive de raţionament ori de intuiţie; gândirea se serveşte de amândouă în chip inextricabil.

*

Atunci, ce decide pe un gânditor să proclame un adevăr, ce naşte marile sisteme cu direcţie de adevăr?

Nici raţionamentul, nici intuiţia ca atare, ci valorile la cari ţine el mai mult în chip adânc, organic (dar asta nu e chestie de intuiţie şi de experienţă internă?). Adică, cât de adânc şi de integral este psihicul lui (plus instruirea şi experienţa vieţii – ca posturi secundare, deşi foarte însemnate).

Deci, „adevărul" unui sistem filozofic e produs în ultimă analiză de intuiţia (valorică) la care ţine mai mult, mai constituţional, mai organic. Au rol şi influenţele, dar când nu sunt organice ori cu înrudire – şi uneori ele duc la mari renegări.

Deci, în ultima analiză, „adevărul" sistemului, adevărul filozofic e chestie de conştiinţă (vezi şi Augustin); dar conştiinţă în sens spiritual, moral, nu numai logic (în spatele lui „je pense, donc je suis"[81] era la Descartes aderare mai adâncă a sufletului său la realism. Asta e!). Principalul e valoarea maximă a conştiinţei. Totul depinde de felul conştiinţei. Întâi e adevărul conştiinţei şi apoi ea caută argumentele.

Neajunsul e că gânditorii nu-şi cunosc întotdeauna, ori rareori, adevărata lor conştiinţă (un studiu de psihologie pe această temă tipologică ar fi capital). De aceea ajung mai târziu la renegări ori se mint pe ei înşişi toată viaţa – sunt artificiali ori dramatici.

*

Filozof legitim e acela care are toate datele Realului, toate valorile vieţii (pe cât posibil), în chip armonios, şi care le trăieşte adânc (mari opţiuni).

Filozoful ideal trebuie să fie ca un cerc, care are toate razele. În definitiv, problema cunoaşterii filozofice e o problemă a datelor (omeneşte complete), valorificarea lor e pe umerii lui, în ordinea (ierarhizare etc.), interpretarea şi transfigurarea lor într-un sistem, într-o viziune.

Căci fiecare sistem filozofic e ca un sistem solar: trebuie să aibă un soare, un punct luminos central – viziunea esenţială. Filozoful trăieşte datele Realului, le interpretează, le pune într-o constelaţie de sensuri, le simfonizează abstract – le dă valoare. Filozofia e o disciplină prin excelenţă axiologică.

Eşti spirit integral sau nu? Asta decide dacă eşti sau nu filozof. Apucaţii, ranchiunoşii, dezechilibraţii, unilateralii nu au ce căuta în filozofie.

Ca să faci filozofie nu ajunge să ai inteligenţă şi memorie, şi ambiţie; ci trebuie, în primul rând, să ai o conştiinţă filozofică, spirit de responsabilitate (căci nici un creator nu poate face mai mult rău ca filozoful). Creatorul în filozofie trebuie să ajungă la Raţiunea superioară, care cuprinde toate datele Realului şi are toate forţele gnosice ale spiritului uman.

Această gnosă superioară nu se obţine însă ca o reacţiune, adică prin abstragerea notelor comune ale tuturor datelor şi forţelor cunoaşterii, ci prin implicarea tuturor într-o unică Putere – supremă.

Filozofia e în primul rând chestiune de suflet (nu numai de intelect). Adevărul e în suflet: acesta este minereul cel mai de preţ. Structuralismul se aplică nu numai în artă, ci mai ales în filozofie. Există un mod structuralist de explicare filozofică, metafizică. Istoria însăşi este istoria luptei valorilor şi pe acestea le reprezintă filozofii.

Filozofia este disciplina care dă reprezentarea Realului, punând de acord şi valorificându-le datele cât mai complete ale lumii externe şi interne, ale naturii şi conştiinţei (aşa cu primatul conştiinţei), ajungând la conştiinţa sau raţiunea unică a lucrurilor. Atât eşti filozof: cât şi cum cunoşti şi valorifici din datele Realului.

Aceste date sunt servite, în ultima analiză, de raţionament. Astfel, forma sau instrumentul (raţionamentul) se uneşte cu fondul şi împreună dau cosmosul filozofiei; oare n-a început tot aşa şi lumea, Geneza? La Dumnezeu însă, Logosul a fost totodată fond şi formă.





14 ianuarie 1976

*Condiţionarea cunoaşterii*
*Plan*

I. Raţionalismul contra raţiunii
II. Despre intuiţie (sau: integrarea cunoaşterii)
III. Raportul între raţiune şi intuiţie; silogismul însuşi se bazează pe intuiţii
IV. Raţionalism şi raţionalitate. Pascal; conceptul nou sau complet de Raţiune
V. Pietate şi cunoaştere. Contra luciferismului gnosic – altă mare aventură a gnoseologiei moderne – contemporane şi cel mai nociv dintre luciferisme. Modele de vigoare şi genialitate intelectuală, dar şi de simţul încadrării, al pietăţii: Plotin, Augustin, Pascal, Nae Ionescu; în parte şi în fond: Kant, Platon, chiar şi Aristotel.

29 martie 1976

*Ştiinţă şi cunoaştere*
*Filozofie şi cunoaştere*

Ştiinţa empirică nu e atât de neadevărată pe cât se crede, nu e atât un amestec de adevăruri şi erori, ci principala ei caracteristică este că merge la un loc cu filozofia şi chiar cu religia, oarecum ca în faza de început a omenirii. E aici un neajuns? Dar e şi un avantaj. Ştiinţa e net progresistă (în sensul că progresează mereu). De ce? Fiindcă la ea rezultatele se adună (la filozofie, adesea ori se înlocuiesc, numai aşa ne înţelegem), şi fiindcă ea progresează căutând mereu erorile. Astfel, volumul de adevăr cert creşte mereu în ştiinţă. Dar ea are neajunsul că, pe măsură ce creşte volumul adevărurilor, creşte şi domeniul necunoscut. E un cerc vicios: pentru un adevăr descoperit, apar 20 nedescoperite (Blaga spunea că o lumină, noaptea, măreşte întunericul de mai încolo).

De aceea, ştiinţa are ceva iritant şi dă o creştere continuă a ignoranţei; ea implică un fond de disperare. E naiv omul de ştiinţă din Occident, care a spus că până la nu ştiu ce an ştiinţa va descoperi toate misterele şi omului din viitor nu-i va mai rămâne nimic de descoperit (vezi vorba spusă de Alexandru Machedon tatălui său: mie nu-mi laşi nimic de cucerit? E probabil legendă,

dar cu mult adevăr psihologic). Liniştea adevărului nu ne-o poate da decât filozofia – şi mai ales religia.

Filozofia e ca arta? Omer nu s-a interesat de arta actuală; şi nici Platon, de filozofia actuală ori care a urmat după el.

Ştiinţa e progresistă, filozofia e staticistă? Nici asta nu se poate spune. Filozofia are şi ea un fel de progres? Filozofia progresează în sensul că se adecuează cu rezultatele ştiinţelor. Chiar dacă e un mit, ca arta, dar e un mit abstract, o poveste abstractă, şi acest sens abstract al filozofiei ţine pasul cu ştiinţa şi uneori chiar o anticipează (vezi teoria atomică, anticipată de Democrit).

*

Ştiinţa e cunoaşterea verificată şi sistematizată a realităţii derivate, considerată pe direcţii autonome de manifestare.

Ştiinţa e cunoaşterea verificată şi sistematizată şi în mod necesar disciplinară a fenomenului.

Filozofia e cunoaşterea ipotetică a realităţii, privită în unitatea absolutului ei (privită în diversitatea ei unificată de absolut).

Curiozitate: Absolutul îl cunoaştem ipotetic, pe când relativul îl cunoaştem în mod absolut (adică verificat, sistematizat). Aceasta e o curiozitate, mai mult o fatalitate. Dar idealul sau adevărata cultură e tocmai ceea ce se distilează în filozofie, adică ceea ce devine filozofie plecând de la ştiinţe (ori conştiinţă). Filozofia e ca un alambic, în care se distilează licoarea filozofică, în care ştiinţa se converteşte în filozofie (datorită spiritului nostru). Dacă se converteşte, asta depinde de spiritul omului.

Ştiinţa ca ştiinţă, dacă conduce numai la ştiinţă, e mai mult civilizaţie decât cultură, eventual tehnică.

Mare evrika: ştiinţa e cunoaşterea absolută a relativului. Filozofia e cunoaşterea relativă a Absolutului. Două sensuri ale termenului absolut: absolutul metafizic şi absolutul sec al afirmaţiei 2 + 2 fac patru. Absolutul acesta fizic e necondiţionalul. Relativul e ceea ce depinde de altceva. Absolutul este esenţa metafizică ultimă. Relativul este fenomenul.

Şi filozofia are felul ei de verificare: să ţină seama de rezultatele ştiinţei, să le interpreteze bine şi să dea reprezentare completă, coerentă, care să mulţumească spiritul nostru. Iar pentru sistematizare: sistemele filozofice sunt chiar mai sistematice decât ştiinţele (doar matematica se poate compara, geometria mai ales; de aceea Spinoza a plecat de la ea ca să-şi expună sistemul); sistemul filozofic este chiar sistemul tip.

Filozofia e ceva ipotetic, dar fiecare autor crede în adevărul sistemului său şi luptă pentru el.





Martie 1976

*Condiţionarea cunoaşterii*

Gnosa adevărată nu e dată nici numai de raţiune (în sens de raţionament), nici numai de „sentiment“ (ca în Dionisie Areopagitul ori ca în Rousseau etc.), ci e dată de raţionament şi de intuiţie, care este în sentiment (orice sentiment se bazează pe o intuiţie ori chiar complex de intuiţii) (dar nu orice sentiment e valabil). Tocmai de aceea trebuie şi raţionamentul, pentru a da Raţiunea superioară. Aici să arăt că aşa-zisul sentiment ori instinct, ori simţire, ori credinţă, se reduc, din punct de vedere gnosic, la intuiţie (vezi o teză mai veche a mea). Iar adevărata gnosă filozofică înseamnă raţionamentul care lucrează sau prelucrează „materia“ intuiţiilor; când e vorba de intuiţii sensibile (vezi în pedagogie, Comenius) sau externe, în cea mai mare parte, conştiinţa pozitivă (ca în Aristotel şi ca în empirismul englez); când e vorba de intuiţii ale conştiinţei, avem filozofia – religia – arta.

Dar filozofia cea mai adevărată este ceva care valorifică atât intuiţiile externe cât şi cele interne, „supra-intelectuale“ ori numai „intelectuale“; atunci obţinem Raţiunea superioară, adevărata Raţiune sau gnosă umană.

Cu atât mai mult cu cât intuiţii intelectuale sunt şi în ştiinţa pozitivă şi mai ales în matematică: ştiinţa cea mai apriorică, chiar mistică, într-un fel; matematica e un miticism geometrizat al aprioricului. Matematicienii şi filozofii de rasă sunt fiinţe transcendentaliste, totodată, putem zice, şi profund reale. Arta rămâne pe planul contemplaţiei chiar când e „angajată“, iar religia, pe planul personificării şi al acţiunii sau culturii.

12 mai 1976

*Condiţionarea cunoaşterii*
*§ Raţionalism şi raţionalitate*

Gnoseologia raţiunii unice

P. P. Negulescu, reprezentând raţionalismul filozofic de tip ştiinţific, susţine (vezi capitolul despre Husserl ori, mi se pare, în *Geneza formelor culturii*), că intuiţia e formată din raţionamente anterioare condensate (de cari nu ne mai dăm seama cu toată luciditatea). Dar şi tema inversă poate fi adevărată şi se poate susţine cu mai mult temei. În adevăr:

I. Stringența necesității logice a silogismului e o intuiție și tocmai pe ea se bazează silogismul. Fără această stringență n-ar exista silogismul. Ea e anterioară efectuării silogismului; e un fel de apriorism.

II. Termenul minor e cel mai important și descoperirea lui e aproape totul pentru progresul cunoașterii. El e termenul euristic. Termenul mediu, socotit ca cel mai important, e important numai pentru ca silogismul să fie posibil ca ruaj. Pe când termenul minor este cel revelator, este euristicul prin excelență. Din moment ce este descoperit termenul minor, și un idiot face silogismul respectiv.

Geniul, talentul constă mai ales în obținerea, în depistarea termenului minor (apoi, în premisa majoră, în constituirea ei).

III. Se poate inversa (în versiune copernicană): dacă intuiția e făcută din raționamente (oarecum fermentate sau uitate), teza P. P. Negulescu, se poate spune că și raționamentul e făcut din intuiții. În orice caz, el alunecă pe o albie de intuiții. Teză de mare importanță: de fapt, în fond, nu este decât o funcție de cunoaștere (dar completă): intuiția. De la aceasta pleacă și intuiția sensibilă sau percepția pedagogică. Și astfel, după un lung ocol, trecând prin raționamente și intuiții intelectuale (abstracte), se face unificarea sau racordul cu intuiția sensibilă. Impresionant! Raționamentul formal e numai un instrument, pe care probabil și-l dă intuiția (cum?), pentru ca să se corecteze, să se autoexploateze, să facă sistematizare și aplicare (raționamentul face și el unele descoperiri, dar mai... pedestre, așa, oarecum, în virtutea inerției; vezi ce spune Petrovici, că un filozof a notat că, pentru a preciza și verifica o idee probabil o intuiție, a recurs la punerea ei într-un silogism în toată forma).

IV. Intuiția, la toate nivelele (sensibilă – vezi iluziile – și mai ales cea intelectuală ori supra-intelectuală) poate greși, poate fi subiectivă. Ea e cea mai adâncă cunoaștere, dar poate fi subiectivă; atunci vine raționamentul, care compară intuițiile, se verifică unele prin altele, le ierarhizează și înlătură, pe cât posibil, eroarea – dacă nu se amestecă un cap slab ori un interes subiectiv prea mare, cum e la fanatici, la spirite femenine ori la șovini.

V. Concluzie: asta este Rațiunea nouă pentru care militez, Raționalitatea (vezi cazul lui Pascal) sau Rațiunea Unică. În care toate formele și izvoarele gnosei sunt într-un tot unic, ca fețele unui poliedru sau dimensiunile unei figuri geometrice.





Nu mai e ceva eclectic.

Nu mai putem fi acuzați că preconizăm întrebuințarea și a rațiunii și a intuiției (pe care mulți comuniști o identifică cu mistica. Prostie, dar, dacă e așa, atunci toată gnosa umană e o mistică – și totul e mistic în natură și în producțiile culturale ale omului; vezi și ideea mea mai veche că toți oamenii sunt mistici – dacă nu sunt animalici și rinoceri –, ceea ce diferă e numai forma, metoda).

În istoria gândirii filozofice s-a produs, prin urmare, o disociere nefastă: s-a despărțit intuiția de „rațiune" și, din cauza asta, filozofia a suferit atât de mult și au fost certuri deplasate ori chiar veninoase. Mai ales că s-a amestecat și... politicul! Ceea ce se impune e să se înlăture această disociere și să se reintegreze cunoașterea în unitatea ei complexă.

Dar, pentru asta, trebuie un suflet integral și armonios (inteligent, moral, cu suflu religios, cu spirit social și mai ales etnic, cu simț artistic...), pentru ca să se poată avea intuiții complete (în toate direcțiile fundamentale ale vieții) și corect ierarhizate, intuiții pe cari apoi să le prelucreze, să le instrumenteze cu raționamentul (care e inductiv și deductiv; inductivul pleacă de la intuiții mai ales sensibile, de la fapte, fenomene, de la natură; deductivul pleacă de la judecăți și aplică modul matematic; deci, Bacon și Descartes la un loc).

Urmare importantă: nu se mai poate opune studiul naturii (chiar cu experiențele) studiului deductiv ori... misticei. Căci și natura ne oferă tot intuiții (concepții externe ori rezultatul experiențelor). Totul e mistic ori totul e rațional, în fond: aceste două afirmații se echivalează în perspectiva Rațiunii Unice.

Mai 1976

*Condiționarea cunoașterii*
*§ Pietate și cunoaștere*

Dumnezeu e, aici, un concept filozofic; și anume: conceptul de categorie gnosică maximă *sine qua non* (fără acest concept nu poate fi cunoaștere terminată, ci rămâne suspendată în gol – ori să pun capul în nisip, ca strutul, de data asta în nisipul ontic ori al ideilor), în sensul în care și pozitivul Aristotel, și Descartes și

Leibniz, şi Kant etc., au ancorat în cele din urmă în terenul fix al conceptului de Dumnezeu.

Fără acest concept, ceea ce zidim ziua se dărâmă noaptea, ca în legenda Mănăstirii Argeşului. Pentru a găsi punctul fix, trebuie să facem sacrificiul, de data aceasta, al credinţei, bazată însă pe gândire. Conceptul de Dumnezeu e punctul fix pe care-l căuta Arhimede (analogie şi cu punctele fixe, de cari vorbeşte O. Onicescu[82]).

Spunând aceste lucruri, nu vorbeşte fideistul, ci filozoful. A vorbit filozoful, un ordin natural, ca să localizăm cuvintele marelui doctor Gh. Marinescu; a vorbit fostul seminarist, care e şi omul de ştiinţă.

Mai 1976

*Pietate şi cunoaştere*

Unicitatea şi privilegiul ideii de Dumnezeu

Fiindcă numai copiii se întreabă: cine l-a făcut pe Dumnezeu?

În ideea de Dumnezeu te pierzi, logiceşte vorbind (dar trebuie să fii credincios ori cel puţin obiectiv): Dumnezeu e un liman logic, un termen definitiv (*nec plus ultra*[83]) al logosului. De aceea, chiar şi un spirit atât de ştiinţific ca al lui Aristotel admite şi proclamă Spiritul motor; despre Dumnezeu nu se poate spune nici măcar că e *causa sui*[84] (aici greşeau scolasticii; eternitatea n-are cauză şi nici scop, cum infinitul spaţial n-are mişcare – decât interioară).

Nu poţi să te întrebi la cauza infinitului – fiindcă cauza e în afara lucrului.

Iar Dumnezeu e infinit, între altele (ori e în afara spaţiului şi timpului).

Dumnezeu e pe deasupra categoriei cauzalităţii (El n-are nici scop pentru El, ci numai pentru lume). Poate că însăşi ideea de infinit a fost creată de ideea de Dumnezeu – ori cel puţin a fost potenţată şi sublimată de El, de ideea de Dumnezeu. În orice caz, ideea de infinit a fost permanent instrumentată de religiile superioare şi perfecţionate (în matematică, infinitul e mai mult un semn, o convenţie, iar în fizică şi astronomie, infinitul e o identitate fără limite. Mare privilegiu pentru cunoaştere este ideea de Dumnezeu! Mare privilegiu pentru logică! Conceptul de Dumnezeu salvează condiţia umană, salvează gnosa umană, întemeiază armonia.





Iulie 1976

*Condiţionarea cunoaşterii*
*§ 4*

Nu poţi sări peste iraţional, cum nu poţi sări peste umbra ta. Totul e ca acest iraţional să fie un iraţional mobil, sănătos; dacă nu te poţi dispensa de iraţional, dacă nu poţi scăpa de el, cel puţin să alegi unul salutar, deci contra lui Jaspers, Heidegger, Sartre, cari, totuşi, reprezintă, simbolic, individualismul contemporan dus la limită şi intrat în filozofie, în metafizică; documente de preţ. Alde Stirner nu sunt mai nimic pe lângă ei; vezi cartea lui Schatz (o am).

Istoria filozofiei explică de cele mai multe ori pe filozofi (creaţia lor) prin factorii psihologici, sociali (şi influenţa epocii, a religiei, a naţiei etc.), dar când e vorba să recunoască răspicat că acestea determină „adevărul" filozofic, n-o fac. E adevărat, filozoful trebuie să transfigure aceşti factori şi să ajungă la absolut. Dar în ce măsură reuşeşte? Determinaţii din culise sunt mai puternice!

*

Structura psihică a autorului de sistem filozofic, mai exact, ce coarde sufleteşti are şi ce grad de armonie e între ele (aici se adaugă şi factorii: religios, moral, etnic, social, orgoliul sau cuviinţa eului etc.; cu ultimul, ca trecere la § 5, *Pietate şi cunoaştere*).

Despre raportul dintre etnic şi filozofic; am dovedit în chip concret când am explicat pe Blaga prin etnicul românesc; vezi şi cartea lui M. Scheler despre intuiţiile filozofilor şi naţiune[85], dacă-mi aduc bine aminte titlul. Cel mai expresiv şi unde intuiţia e determinantul etnic, în filozofia autorilor evrei chiar când ei au combătut... mozaismul: Spinoza; şi mai ales atunci!

Septembrie 1976

*Condiţionarea cunoaşterii*

§ 1. Raţionalismul contra raţiunii.
§ 2. Integrarea cunoaşterii.
§ 3. Raţionalism şi raţionalitate.

§ 4. Decizia lui *supra* sau *infra*, a lui *extern*: suveranii cunoașterii sau factorii din umbră (ori din... lumină!).

§ 5. Pietate și cunoaștere. A doua mare aventură (a treia, dacă ținem seama de aventura din idealismul subiectiv: claustrarea gnosică în eul propriu; un fel de demență filozofică).

Septembrie 1976

*Știință și filozofie*

Știința are vederea scurtă (are, oarecum, ochelari de cal: nu vede decât teoretic sau fenomenul. Și numai în aceste condiții este știință (bună); căci, dacă ar căuta să vadă ceea ce e dincolo de fenomen, ar deveni filozofie ori ar fi ceva hibrid).

Știința a progresat imens de câteva mii de ani încoace, dar ignoranța filozofică, în esență, a rămas. Atât că astăzi avem o ignoranță (filozofică) savantă și subtilă.

Idee sau temă de dezvoltat: între progresul științelor și al filozofiei nu e un raport de variație concomitentă. Acest raport există numai în sensul că filozofia se întreabă (foarte mult) după fiecare mare descoperire (sau epocă) științifică, dar nu se poate spune că e un raport de progres la ambele; că știința și filozofia progresează la fel de intens, deși știința și filozofia se determină reciproc (mai ales în perioadele vechi ale omenirii – astăzi însă știința se cam dispensează de filozofie).

Octombrie 1976

*Filozofie și cunoaștere*

Plan

§ 1. Concepții curente despre știință: „cunoașterea verificată și sistematizată"; dar și cunoașterea empirică are verificare și un fel de sistematizare; deci, nu e deosebire esențială; de aceea trebuie să căutăm altă definiție.

§ [2]. Planurile (sau straturile) existenței: Fenomenul și Absolutul; sau natura (sau lumea istorică) și Esența (ori Inteligibilul, lumea în sine, metafizicul, realitatea ultimă etc.).

§ [3]. Definiția științei: disciplina care are ca obiect cunoașterea realității fenomenelor pe domenii specifice (autonome dar solidare) de manifestări. Nu există și nu pot să existe decât științe, și nu știința (termenul știință e un fel de complezență teoretică, așa cum umanitatea e o complezență pragmatică), sau cel mult





un ideal (nerealizabil?). Căci, dacă s-ar naște știința, ea s-ar ocupa de fenomenul ca atare (ca de ceva unic) și ar trebui să se întrebe de cauza și substratul lui; în acest caz, știința s-ar transforma în filozofie. Deci, știința nu poate, în chip constituțional, să fie filozofie, deși îi dă ½ din date.

Știința e pozitivă, filozofia e verosimilă; dar pozitivitatea ei se răzbună: e ceva mai superficial care plutește pe un ocean de mister. Știința nu poate să ajungă niciodată la Absolut: o descoperire atrage alt mister, pentru o problemă rezolvată apar zeci de subiecte; ca la balaurul din poveste, căruia i se tăiau degetele.

Știința e vânătoare continuă; ceea ce o fi dinamic, dar e și obositor și mai ales dezolant, fiindcă, în fond, anulează cunoașterea.

Valoarea filozofiei e dublă: ne dă o gnosă de ultime esențe, a Absolutului; și ne dă un repaos, un termen final (analogie cu arta, după definiția lui Maiorescu, numai că arta operează de obicei pe realități fragmentare, nu pe toată Realitatea), adică o cunoaștere ultimă.

*

O cauză a înmulțirii scrierilor filozofice

Nu numai că s-au înmulțit descoperirile științifice (și ele cer o sinteză, o privire de ansamblu, pe care n-o poate da decât filozofia), dar descoperirile științifice de azi au ajuns la unele confinii (așa fac impresia) și, din cauza asta, sugerează probleme filozofice tulburătoare: despre elementele atomului, despre galaxii, despre genetică, informatică și mașini de calcul etc.

Deci, filozofia a proliferat și proliferează pe zi ce trece. Firește, asta nu înseamnă că a și progresat în aceeași măsură (poate chiar să fi regresat). Dar e un fapt că s-au înmulțit preocupările și operele filozofice (acum însă, în epoca noastră, au apărut smintiți filozofici, fie și de talent: Nietzsche, Sartre etc., cum n-au fost în nici una din epocile trecutului; păcat).

Iar astăzi se declamă filozofia în toate cluburile (comunistă!).

Noiembrie 1976

*Idolii moderni ai cunoașterii*

Trebuie un alt Bacon, care să-i inventarieze și să-i combată, să le demaște suficiența.

I. Absolutizarea intermediarelor; de ex., în „filozofia vieții" ori în antropologia filozofică, ori în datul empiric, ori în pragmatism,

ori în datul social-istoric (ca în comunism). Etc., etc. Să le analizez şi să arăt insuficienţa filozofiei.

II. Acoperirea misterelor (sau alunecare inconştientă peste ele, ca în critica apriorismului: nu văd măgarul de sub picioare...), ceruficarea lor (nu făcând o perlă – care e mai degrabă un nou mit, ce valorifică misterul, făcându-l „adânc dar neascuns“, cum ar spune pictorul C. Bogdan.

Multe exemple: ceva tipic pentru gândirea modernă (vezi şi în genetica actuală). În acest mod, oamenii moderni îşi închipuie că au ajuns să cunoască secretele existenţei.

III. Mutarea mai departe a necunoscutului: ştim ce e soarele şi galaxia noastră; iar dincolo? Şi tocmai acest „dincolo“ importă! În fond, n-am rezolvat nimic, ci am mutat mai departe ţăruşii cunoaşterii, dar pe un ocean infinit, aşa că, în fond, tot nimic nu ştim, tot la infinit!

Dar asta dă iluzia că ştim mult; în realitate, nu ştim mult, ci *multe*, adică *mai multe*, eventual, colosal de multe. Asta ne încântă şi ne dă prezumţie. La câteva săptămâni se mai descoperă o stea, o galaxie ori un element chimic sau din atom. Ei, şi? E doar un cerc vițios. *Mutarea ignoranţei, a ignoratului.*

IV. Confundarea exerciţiului gândirii cu scopul gândirii; concepţia filozofiei deschise; cercetarea devenind mai scumpă decât rezultatele (vezi un citat făcut de P. P. Negulescu în *Geneza formelor culturii*); încă o dată se petrece fenomenul transformării mijlocului în scop, ca la avari: vânătorul iubeşte vânătoarea, nu vânatul.

V. Complicaţia explicaţiei ia ochii: cu cât o filozofie, o explicaţie, are o mai întinsă şi mai subtilă ţesătură de consideraţii şi raţionamente, cu atât mai mult îl zăpăceşte mai mult pe cititor şi-l face să-şi dea adeziunea; ba, îl convinge şi pe autor, care ajunge sclavul raţionamentelor lui!

Plasa densă face să nu se mai vadă peştele, ori să nu-l mai prindă; nimeni nu pescuieşte cu o pânză!

VI. Iluzia practicului; fiindcă unele idei au succes în practică (de ex., în industrie, construcţii, medicină...), omul crede că a pătruns Absolutul – dar domeniul practic însuşi poate fi o iluzie, o Maya.





21 martie 1977

*Ştiinţă şi cunoaştere*

I. *Originea ştiinţei*

Pare curios, dar prima cunoaştere a omului a fost cea de tip ştiinţific; şi anume, de tip tehnic, când omul era mai mult animal decât om. Şi animalele superioare au, pe lângă instinct, care e baza condiţiei (ca şi la om, în fond), această ştiinţă tehnică pentru a putea trăi. E adevărat, tehnica e legată de maşini sau cel puţin de unelte, dar animalele şi omul primitiv aveau colţii, ghearele, mâinile, picioarele, cari le-au fost primele „unelte“ ori cu funcţii de unelte. Târziu de tot a apărut cunoaşterea dezinteresată, numai din curiozitate (care e şi la unele animale, de altfel) şi pasiunea pentru adevărul în sine.

II. *Ştiinţa empirică*

Motorul; n-a fost vorba de o ştiinţă ca cea de azi, cu conştiinţă şi metode, ci o ştiinţă tehnică elementară. Dar, cu timpul, asta a dus la acumulare de cunoştinţe practice ori mai puţin practice, bazate pe observaţie îndelungată; şi asta a dus la ceea ce înţelegem prin ştiinţă empirică. Ea e un amestec de adevăruri însemnate, unele fundamentale, şi de sugestii ori false asociaţii. Ceea ce trebuie subliniat e că ştiinţa empirică a fost epoca observaţiei şi că atunci, în perioada îndepărtată, s-au făcut descoperiri mai importante pentru destinul omului decât descoperirile de astăzi (cum ar fi electricitatea, aviaţia cosmică etc.): focul, roata, calendarul... au schimbat omul cel mai mult.

Ştiinţa empirică a fost ştiinţa observaţiei (şi a divinaţiei, uneori), nu a experienţei. Experienţa o făcea natura (s-ar zice, pentru om) şi omul o observa.

III. *Ştiinţa raţională*

Când a venit ştiinţa „raţională“, cum ne place s-o numim, ea a verificat, a căutat să elimine partea sau cota de erori şi a îmbunătăţit nu numai observaţia, ci, din ce în ce mai mult, experienţa; care se caracterizează prin trei trăsături: 1) o face omul oricând vrea, nu aşteaptă să o producă natura; 2) o repetă de câte ori vrea, de multe ori singur ori în colaborare cu mulţi alţi oameni; 3) experienţa e un fenomen pur, fără amestecuri improprii şi în condiţii de laborator, de obicei.

IV. În toate cazurile însă, *ştiinţa nu atinge decât fenomenul* (care se poate înregistra). Aici să introduc noţiunile de fenomen-numen, relativ-absolut, sensibil-inteligibil (vezi şi Cournot, în *Istoria filozofiei moderne*, Bagdasar[86]).

Știința e sigură, e pozitivă, dar reversul medaliei e că e limitată: e cantonată la fenomen. De aici, o urmare: știința, în chip fatal, se ocupă, fiecare știință, numai de un aspect al realității fenomenale; deci, nu numai că e cantonată la fenomene, dar e cantonată numai la o serie de fenomene. Nu există Știința (decât metaforic), ci numai științe. Știința e numai al plural.

De aici, definiția științei: ea e cunoașterea realității fenomenale pe direcții autonome (sau specifice) de manifestare (așa-zisele științe multi-disciplinare sunt limitate la câteva științe, cari, de altfel, colaborează rămânând distincte). Nu există legi ori adevăruri cari să privească tot fenomenul, ori sunt foarte puține (de ex., legea conservării energiei) și, de fapt, nu este nici una care să privească tot fenomenul (și nu fenomenele), fiindcă, dacă ar fi, ar trebui să se întrebe de cauza fenomenului și asta ar duce la... filozofie. Când știința face filozofie, nu mai e știință; ea poate da sugestii filozofice în mintea cercetătorului, și dă, dar atunci nu mai e știință, ci ceva care o întrece.

V. Să fac planul capitolului așa: 1) originea științei; 2) știința empirică; 3) știința rațională; despre experiență; 4) definiția științei; 5) dar sufletul uman mai vrea și altceva; și astfel au apărut religiile filozofilor, cari au alt tip de cunoaștere.

Iunie 1977

*Pietate și cunoaștere*

De la coborârea filozofiei pe pământ la urcarea filozofiei sau omului în cer (luciferism).

S-a spus încă din antichitate că Socrate a coborât filozofia pe pământ; dar Socrate, de fapt, n-a coborât filozofia, ci a făcut-o să se ocupe de om pe bază de cer (spiritual) și tocmai de aceea creștinismul a putut duce la Platon, Aristotel...

În epoca modernă, s-a mers mai departe – și în rău. Filozofia s-a coborât la om și, în prima fază, totul a fost considerat creație umană (inclusiv sfinții, religiile, Dumnezeu), iar apoi omul, înarmat cu aceste „certitudini", a luat ofensiva spre cer și acum dă el năvală spre cer: a devenit luciferic. Alde Feuerbach, Nietzsche, chiar ducele Guyau. Cabotinul vrea să devină Dumnezeu – ca baba din basmul românesc.

Se vorbește mereu de demiurgismul uman. Omul a căpiat. Iar când se înarmează cu „mordehaismul"[87], e o haită organizată de stat.





28 iulie 1977

*Condiționarea cunoașterii*
*Plan*

I. *Raționalismul contra rațiunii.* Aici, să definesc termenii: raționalism, rațiune, raționalitate; așa cum îi iau în acest studiu. Pentru alde Negulescu, raționalism și rațiune înseamnă tot una, fiindcă vorbește de raționalismul lui Platon; Kant, prin rațiune, înțelege și cea teoretică, și cea practică. Dar „raționalism", așa cum a fost luat de moderni, în sec. al XVIII-lea – al XIX-lea, s-a considerat mai ales raționalismul științific, iluminist, laic, progresist...

Motru, Blaga cred că explică numai rațiunea, în sensul că nu sunt mistici. A. Comte înțelege prin raționalism numai cel științific, dar limitat la fenomen; e un progres.

Cu „raționalism" poți fi și nebun, și criminal, ca Raskolnikov, dar cu „raționalitate" nu poți fi. Raționalitatea se apropie de rezonabil, numai că are un sens mai larg, mai adânc. Iar rațiune înseamnă și rațiunea lucrurilor, rost, cauză... și Dumnezeu.

II. *Integrarea cunoașterii:* intuiția și felurile ei.

III. Monarhismul intuiției. În fond, e o singură intuiție; diferă numai domeniul (și eticheta: „sentiment", „instinct"...) și puterea de bătaie; unii se opresc la practică, la politică, la morală, la erotic, la maternitate..., alții merg la metafizică, religie... Iar prin monarhismul intuiției, aici înțeleg mai ales altceva: că, în ultima instanță, e o singură funcție gnosică: intuiția, care creează prin rațiune în sens logic, ca pe un instrument de valorificare și, în unele privințe, de corectare a ei (până la un punct, cam așa cum ar crea un computer, de care se servește. Computerul rațiunii logice și intuiția se verifică reciproc, dar ultimul cuvânt, în chestii moral-metafizice, îl are intuiția. Mare perspectivă – dezvoltare.)

IV. *Raționalism și raționalitate.* Aici să arăt importanța lui Augustin – Pascal, în primul rând, a lui Platon și Kant. Marea cotitură în istoria filozofiei: Pascal; spiritul cel mai complet în filozofie.

V. *Suzeranii din naștere:* infra și supra-structura cunoașterii.

VI. *Pietate și cunoaștere.* Aici să arăt că raționalismul luciferic e luciferic în două sensuri: 1) obiectiv, în sensul că se revoltă contra Rațiunii divine (vezi poezia lui Schelling etc.), adică contra Rațiunii metafizice ori face abstracție de ea (vezi și Byron, Hegel, Schopenhauer) și 2) subiectiv, în sensul că rațiunea logică e in-

strumentul creat de intuiție; în luciferismul gnosic, rațiunea logică își trădează misiunea și se pune în serviciul dorinței de putere a omului ori a limitelor lui; în loc să asculte de marea intuiție, care l-a creat cu condiția să vadă toată realitatea și sensul ei divin.

Septembrie 1977

*[Intuiția]*

I. Intuiția pozitivă: externă (ca în pedagogie), internă (introspecție), mixtă (intuiția profetică, în vis sau nu, ori ca pe drumul Damascului; ori telepatie; în aceste cazuri e și extern, și ceva intern).

II. Intuiția intelectuală.

III. Intuiția supra-intelectuală – revelația: intuiția profetică intră aici. Sau, altă pistă:

I. Intuiția pozitivă (externă și internă); ea oferă datele cari urmează să fie prelucrate.

II. Aceste date sunt prelucrate de intuiția intelectuală și de intuiția mistică (fals numită irațională). Intuiția e irațională numai în aparență; în fond, ea e totul sau esența; ea e determinarea ultimă a direcției gnosice sau atitudinii filozofice a cuiva. Mediul psihic intern ca atmosferă și direcție de determinare a atitudinii filozofice. Garnitura de observații externe și interne e perturbată de raționament ori de intuiție – ori de ambele.

Putem socoti și intuiția intelectuală tot ca un instrument? Raționamentul și intuiția intelectuală, prelucrând observațiile externe și interne în (sau sub) atmosfera de disciplinare – determinare dată de chimismul psihic intern: așa rezultă gnosa filozofică.

Evrika! Gnosa substanțială (materială, în sens de date, așa cum se spune „materii de învățământ") și gnosa formală. Intuiția, de orice fel, e substanțială, pe când raționamentul e ceva pur formal. Însăși soluția la probleme (Poincaré) e tot ceva de fond, ceva substanțial. Inspirația, la poet, oameni de știință, filozofi: e ceva de fond, substanțială. Raționamentul rămâne ca un instrument și e de două feluri: deductiv și inductiv, dar totul e determinat ca sens de viziunea filozofică, de chimismul spiritual intern.

*





Intuiția are motivarea în ea însăși. Nu derivă din nimic, nu e în vânt – și nu e nici discursivă (contrarul inferenței, raționamentului); dar admite ori trebuie să admită controlul raționamentului, deci e ceva concret.

Or, intuiția face chiar impresia că e dată din afară (care e etimologia termenului „inspirație"? Semnificativ!); de aici, caracterul ei, uneori *daimonic*, mergând până la dedublare (în vis ori în trezie). Individul se simte purtat, condus, „vas ales" (sau blestemat).

Acesta e fenomenul de revelație, dedublare, conectare (la un factor superior ori din afară, dar la care individul sau „beneficiarul" participă, într-un fel) și de dicteu.

E adevărat, uneori se vede la intuiție ceva din „mecanismul" ei intern, de ex., analogia poate să joace un rol. Când Newton a descoperit legea gravitației universale, a avut în minte, desigur, analogia dintre căderea corpurilor spre pământ și „căderea" astrelor unele spre altele. Aici a fost noutatea (dată de intuiție): că a mutat „căderea" de pe pământ în spațiul astronomic; și că i-a zis atracție. Fiindcă, în fond, în „cer" nu este sus și jos, nu e cădere și ridicare, deci nu poate fi decât atracție, ale cărei legi avea să le stabilească Kepler.

Deci, după intuiție, a intervenit raționamentul: nu e cădere în cer, deci nu poate fi decât atracție, iar căderea de pe pământ e un caz de atracție. Iată cum analogia a jucat mare rol și iată cum s-a completat minunat cu raționamentul: exemplu puternic de colaborare între intuiție și raționament. Atracția poate fi și inversul căderii (care e numai în „jos": cade o piatră, un fruct, ce cad pe pământ). Atracția poate fi și în sus; în această generalizare a căderii și interpretare ca atracție au căutat intuiția și geniul lui Newton, în cazul de față.

Septembrie 1977

*Condiționarea cunoașterii*
*Intuiție și rațiune*

1) Intuiția are adevăratul (sau cel mai autentic) sentiment sau gust al cunoașterii.

2) Pe baza ei, se poate încerca o nouă definiție a romantismului, clasicismului; a barocului și alexandrinismului. Romantismul se caracterizează prin bogăție de intuiții; clasicul e și el cu intuiții, dar are și ordine; barocul este excesiv intuitiv-imaginativ; iar alexandrinismul are mai mult raționalism formal.

3) Tot pe baza intuiției se poate defini geniul; căci geniul e dat în primul rând de puterea intuiției. Nici un om de raționament, oricât de bun, nu e genial, dar el poate face bune tratate, manuale. Maiorescu a avut intuiții sigure, aproape profetice, în ceea ce trebuia culturii noastre din epoca sa și a felului cum a aplicat critica literară; dar în filozofie a fost un om mai mult cu raționament. Iorga a fost un foarte mare romantic; Pârvan a avut și intuiții și științism – rațiune științifică; și Nae Ionescu, la fel.

4) Intuiția are: autenticitate, intimitate, participare personală (fie că trage spre sine, fie că se resoarbe pios în idee). Raționamentul e formal, exteriorist, neutru, impersonal. El poate servi orice stăpân; de aceea unii pasionați se servesc de raționament și pentru ei raționamentul, dialectica impune ori taie mai mult decât orice cuțit sau sabie de Toledo. Acești oameni sunt numiți uneori tot raționaliști, dar e o greșeală: silogistica e la ei numai un instrument – și teribil. Iar dacă mai adaugă și sentiment și talent literar, rezultă alde J. J. Rousseau.

La noi, Nae Ionescu a dat un impresionant exemplu de intuiție și de raționament: o structură dialectică.

Septembrie 1977

*Condiționarea cunoașterii*

Cu ce drept se identifică intuiția cu antiintelectualismul, cu iraționalismul (cum s-a făcut și se mai face)? Vezi cartea: *Curentul antiintelectualist francez* (de Atermenn), reflectând o mentalitate și o prezumție.

Mai ales că raționaliștii au fost deseori niște unilaterali furioși: alde Haeckel, Lamettrie etc.

Mulți așa-ziși filozofi au jonglat cu „rațiunea", cu „raționalul" (cu ceea ce credeau ei că e rațiunea sau că e rațional; mai întotdeauna asta era ceea ce le plăcea lor). Au făcut-o cu nonșalanță, întotdeauna cu prezumție, nu rareori cu tiranie.

Adeseori, în sec. al XVIII-lea – al XX-lea, o mistică unilaterală și chiar tehnică a fost prezentată drept „rațiune", rațional; sau infirmii rafinați de salon au dirijat în numele rațiunii. Sau esteții individualiști și spiritele de [...[88]] domnișorii de salon, comozii mondenității...: ce caz au făcut de rațiune! Au vorbit contra misticii, dar habar n-aveau ce e mistica.





Septembrie 1977

*[Condiționarea cunoașterii]*

În nici un caz nu se poate reduce toată cunoașterea la raționament, dar se poate reduce la intuiție. Analogie cu teza ontologică: se poate reduce totul la spirit, în esență, dar nu se poate reduce la Materie. Ipoteza ultimei esențe ca spirit e mai plauzibilă – deși are dificultățile ei.

Pot spune că sunt două cunoașteri: substanțială și formală sau „materială" (în sens că oferă „materie" de date), și instrumentală – dar ele trebuie să fie în legătură. Raționamentul singur e gol (vezi Kant); intuiția singură poate să greșească (are nevoie de verificarea raționamentului).

Pot crea termenii: cunoașterea *fondală* și cunoașterea *raționamentală;* sau cunoașterea intuitivă și raționamentală; sau: cunoașterea revelantă și cunoașterea raționamentală. Orice cunoaștere intuitivă e o revelație în sens larg; chiar și perceperea unei culori e o mică revelație. Iar pentru un Van Gogh e aproape o revelație mistică, o Geneză; sau pentru un Țuculescu.

Teză: nu e raport proporțional între puterea intuitivă și cea raționamentală. Unii oameni au mari și multe intuiții (poeții, spiritele femenine, marii filozofi etc.), dar un raționament la fel de puternic; iar alții au raționament perfect, ce funcționează ca un computer ideal (e adevărat că mulțimea intuițiilor și mai ales legătura lor tulbure va suspenda raționamentul adeseori, pentru că golul de intuiție facilitează un raționament impecabil: e ușor să faci silogisme „când nimic nu ai a spune", vorba lui Eminescu).

S-ar putea defini romanticul (și mai ales barocul) prin bogăție de intuiții și clasicul prin prevalarea raționamentului? Dar în clasicul mare e și multă intuitivitate adâncă și echilibrantă.

Septembrie 1977

*Condiționarea cunoașterii*
*Bibliografie*

1) P. P. Negulescu, *Problema cunoașterii;*
2) P. P. Negulescu, *Istoria filozofiei moderne;*
3) M. Florian (și *Îndrumare în filozofie*);
4) D. D. Roșca; Motru?

5) P. Andrei (gnoseologie sociologică):

6) [Rădulescu-]Motru (Realul fiind o personalitate, înseamnă că omul îl poate cunoaşte);

7) I. Petrovici, *Problema adevărului* (şi în *Omagiu* – Motru);

8) Nae Ionescu;

9) L. Blaga;

10) Ralea (un articol despre legitimitatea apriorismului);

11) Bagdasar, *Teoria cunoştinţei;*

12) Bagdasar, prefaţă la *Critica raţiunii pure* şi la *Critica raţiunii practice;*

13) ceva şi la comunişti (vezi şi dicţionarul tradus din ruseşte); Posescu, Pavel Apostol;

14) *Mic dicţionar filozofic;*

15) *Istoria filozofiei româneşti* de Bagdasar;

16) R. Jolivet, *Les sources de l'idéalisme.*

*L'idéalisme contemporain*

1) A. Rey (tratat de filozofie);

2) Cresson?

3) Lalande (dicţionar);

4) Goblot (dicţionar);

5) *Istoria filozofiei,* de Janet–Séailles; Weber, Bréhier, Rivaud, J. Chevalier, Hegel;

6) *Le procès de l'intelligence;*

7) *Minerve ou Belphegor*[89];

8) Poincaré;

9) Daudet, *Le stupide XIX-e siècle;*

10) Şcoala de la Darmstadt?

11) Struvé, *Les grandes inspirés;*

12) *Les voyants?* Ghicitorii, ghicitoarele sunt foarte sensibili la ceea ce li se prezice: e o mare obsesie atavică a lor; astrologia era o ştiinţă de stat.

Septembrie 1977

*Simplitatea raţionalismului şi complexitatea realităţii*

Lupta cu calculatorul (a logicei formale), cu infinitul realităţii.

Numai intuiţia omului poate da soluţia: aceasta, prin complexitatea (de date asupra realului) şi prin întoarcerea invers a ideii de valoare sau de direcţie.





Logica formală, raţionamentul sunt neutre. Intuiţia e participantă; ea luminează şi totodată luminează Realul. De aceea, logica formală sau computerul nu pot face poezii. Poeziile de computer sunt combinaţii mecanice: pastişe matematizante (cum fac şi unii poeţi – cu mai puţină matematică însă). Logica formală, logica ştiinţifică condusă la raţionament (de fapt, şi omul de ştiinţă are intuiţii!) nu acoperă realitatea. Ci o simplifică şi o sistematizează.

Lupta calculatorului cu Realitatea e un mare test (în fond, tragic, dar oamenii „ştiinţifici" nu-şi dau seama). Ştiinţificul a ajuns tot una cu omul de ştiinţă. El e filozoful unilateral şi epidermic, care generalizează pe baza unor date pur empirice: generalizează ontologic, pe baza unor date fenomenologice.

Ianuarie 1978

*Condiţionarea cunoaşterii*

§ 2. Filozoful trebuie să aibă suflet integral.

Temă: se spune că filozoful (filozofia) se ocupă de întreaga realitate; dar nu se observă (ori nu cu putere) că şi filozoful trebuie să fie integral. Să aibă coarde integrale pentru interese spirituale. Căci cum ceva parţial (nu mai vorbesc: denaturat) ar putea să înţeleagă ce este integral? Cum ceva unilateral ar putea să reflecte ceva total? Se admite, ori se admite mai uşor, că un psihic fără coardă morală nu poate înţelege moralul. Un psihic fără coardă pentru artă nu poate înţelege arta. Etc. (Aşa cum un spirit fără logică nu poate înţelege logicul, nu poate face ştiinţă...)

Cum atunci un suflet fără simţ religios ori metafizic ar putea înţelege esenţa şi sensul Realului? Bizar, chiar straniu, este că de multe ori tocmai autori fără simţ moral şi fără simţ pentru artă etc. se ocupă de morală, de artă etc.; şi mai ales majoritatea celor ce se ocupă cu religia sunt tocmai „filozofii" fără coardă religioasă.

Ianuarie 1978

*Revelaţionismul gândirii*

Marea antinomie a matematicii

Gândirea matematicienilor în rezultatele ei e faptul cel mai lucid: cifre, ca şi semne, cari se înşiră mereu; ce poate fi mai limpede? Deci: maximum de luciditate. Dar, dacă te gândeşti la pro-

veniența gândirii matematice, de unde vine și cum de e posibilă, la sensul ei ontic, atunci vezi că ea e cel mai mare mister sau în legătură cu cel mai mare mister. Cum se poate să izvorască mereu acest fir de gândire care e matematica și, mai ales, ca acest fir să fie concordant cu Realul? E în adevăr o armonie prestabilită! Leibniz a avut dreptate. Mare geniu, Leibniz! Și Aristotel, Kant, Descartes, nu mai vorbim de Platon; de toți filozofii apriorismului.

Nimic nu se poate înțelege serios fără apriorism. Fără perspectiva apriorică cădem în epidermism, reptilism și biologism ori în ranchiunism. Colosalul merit al lui Kant de a fi fundamentat apriorismul. Fără apriorism în gnoseologie și fără prestabilism în ontologie nu se poate explica nimic serios, ci e numai o amăgire, cel mult subtilă și savantă, adică o explicație ce se satisface în ea însăși, se îneacă în ea însăși.

Ianuarie 1978

*Revelaționismul cunoașterii*

Valoarea intuiției: totul se bazează pe intuiție, în ultima analiză. Inducția incompletă e, de fapt, cea mai completă, mai sigură. Nu numărul experiențelor ori cazurilor e cel decisiv, ci exactitatea experienței ori a observației cazurilor cercetate. Căci, oricât de multe ar fi aceste experiențe sau cazuri, ele sunt tot 1/8 față de Real, adică zero. Superlativul relativ e, de fapt, cel absolut; tot așa, inducția incompletă e de fapt inducția completă, fiindcă ea ne dă putința să cunoaștem infinitatea Realului.

Și de ce? Fiindcă aici intervine o mare intuiție a ființei noastre: intuiția identității legilor naturii. Natura, mai exact: Realul nu e ceva bizar și schimbător la infinit și... desfășurabil; ci ceva caracterizat printr-o vastă și secretă identitate. Fără asta, nici gândirea umană n-ar mai fi posibilă, fiindcă totul ar degenera într-o suită de imagini fără nici un sens și fără nici o ordine.

Dar această intuiție a legilor Realului, care e implicată atât în gândirea omului comun cât și a geniului, e un aprioric; dovedește legitimitatea apriorismului, a sfântului (putem zice așa) aprioric, sădit în mintea noastră printr-un corespondentism cu caracter ontic.





În fond, totul e ontic în noi – și spiritul nostru se dezvoltă în plin ontism. E orb (ori pătimaș ori rău influențat) când nu vede aceasta.

Temă: dacă noi n-avem aprioric și totuși cunoaștem Realul de-adevărat, asta implică un ontism, deci un aprioric mai adânc.

Ianuarie 1978

*Revelaționismul gândirii. Gândirea matematică, apriorismul, metafizica – ontismul omului*

Matematica are caracter ontologic. Gândirea matematică e intuiție organizată, conștientă. O intuiție continuă, o intuiție ce parcă se toarce continuu ori se dezvoltă într-o angrenare continuă de numere și simboluri: elegant și paradisiac într-un fel (de aceea matematicienii au o voluptate înaltă, gravă și acaparantă: uită de „lume", fiindcă ei călătoresc prin miezul lumii, prin esența ei, prin stratosfera ontică).

Matematicianul nu face experiență și nici observații; acestea sunt ceva aproape trivial pentru felul său de gândire; matematicianul are intuiție, care se pune în mișcare, și, prin calcul, se revelează mereu, este mereu inedită. Necoborând în zgomotul „fenomenelor", matematicianul se caracterizează printr-o liniște profundă (de aceea e zgâriat când cineva îl tulbură și capătă „nervi", căci procesul de gândire are nevoie în primul rând de liniște, nu ca la alți creatori, ce gândesc în zgomot, luptă, conflict, vacarm).

Gândirea matematică se desfășoară ca un fir de păianjen ori ca un fir de vierme de mătase. Mai mult: gândirea matematică (nu vorbesc de matematicienii banali, cari sunt mai mult niște mașini de calcul) este o metafizică. Ea e totodată ceva ireal (aparent) și suprem real, angajant, ca adevăr în inima lucrurilor – de aceea pătrunde azi în toate științele, în toate domeniile.

Științele „pozitive" sunt ceva aproape brutal în comparație cu gândirea matematică. Matematica e delicatețe și poezie severă, organizată, *canonificată*. Ea e apriorică în esența ei: un aprioric ce pătrunde în lume. Gândirea matematică e în același timp ideală, fiindcă e perfectă, reală, fiindcă dă esența lucrurilor, tainele sau liniile de taină ale realului.

Logica pură, deductivă, e ontologie; gândirea matematică este fir ontologic lucid, ce se toarce despre lucruri. Matematicianul e

un descoperitor şi creator totodată, fiindcă lui i se revelează mereu realul şi fiindcă îl arhitecturează în operele lui.

În ultima esenţă, gândirea matematică este intuiţie (în mişcare) şi poate cea mai evidentă dovadă a apriorismului; de aceea, dintre toate ştiinţele, matematica e cea mai apropiată de filozofie.

Mai 1978

*Condiţionarea cunoaşterii*

Paragraful I: Raţionalismul contra raţiunii. Definirea „raţionalismului"; sensurile lui:

1) gândirea pe bază de apriorism, instinctivă; acesta e sensul recomandat de Weber, *Istoria filozofiei,* pag. 6 (rândurile cu litere mici);

2) prezentarea sistemului filozofic pe bază de raţionamente; vezi raţionamentul lui Platon (aşa credea şi Blaga despre sine, despre sistemul lui; chiar dacă ei îşi „raţionalizează" miturile şi chiar dacă tot sistemul filozofic este, în fond, un mit, un mare şi subtil mit exploatat, fabulos abstract). Vezi P. P. Negulescu, despre raţionalismul platonic (în *Problema cunoaşterii*);

3) sensul contemporan, care circulă de obicei printre intelectuali: raţionalismul, pornit mai ales din sec. al XVIII-lea şi care (vezi şi la Feuerbach) este raţionamentul lucrând pe baza intuiţiilor despre fenomene: observaţie şi experiment (acesta din urmă fiind tot un fel de observaţie, dar activă şi producând fenomenul în condiţii de puritate semnificativă).

Acest raţionalism a mijit de multe ori chiar în Evul Mediu şi s-a anticipat mereu... până a răbufnit în Renaştere şi mai târziu, dar păstrând mult timp în semi-conştient elemente şi mai ales scrupule din Evul Mediu; de acest „raţionalism" vorbesc teologii cari condamnă pe scepticii raţionalişti, asimilând raţionalismul cu scepticismul, religia şi chiar cu adversitatea religioasă. Noi aici ne referim la raţionalismul, adică raţionamentul naturalist, care face abstracţie de intuiţiile spiritului, de intuiţiile mari, integralizatoare şi adânci (şi care ne vor conduce la un concept de Raţiune nouă, integrală şi revelatoare, cu adevărat ontologică);

4) în sfârşit, mai e şi un sens brambura, după care e raţional ceea ce-mi place mie ori curentului sau partizanilor (asta să o pun înaintea punctului 3 ori chiar la început, pentru a-l elimina din discuţie).





12 august 1978

*Filozofie şi cunoaştere*

I. Faza omogeneităţii „primitive", mai bine zis, originare, în care ştiinţa, religia, poezia, chiar viaţa practică, filozofia erau la un loc, într-o organică „concentrare a obiectelor de învăţământ" (cum n-a fost niciodată în istorie o mai bună „concentrare"; adică unificare). Aceasta e şi faza folclorică? Vezi „vracii" filozofiei, „învăţaţii" în viziunea basmelor româneşti.

II. Cosmogonia abstractă. Thales, Anaximandru, Anaximene. Adică plecarea de la cosmogoniile mitologice la cele abstracte; introducere la viitoarele metafizici de mai târziu.

III. Momentul Socrate. „Filozofia a fost coborâtă din cer pe pământ", a spus Diogene Laerţiu (?[90]); omul ca centru al filozofiei, dar nu în sens egocentric, ca în epoca contemporană (antropologia, filozofia vieţii...).

IV. Filozofia ca înţelepciune (Pitagora a spus?).

V. Filozofia ca meditaţie asupra morţii. Platon.

VI. Filozofia ca fundamentare a religiei. Evul Mediu occidental, religia fiind cea mai bună filozofie.

VII. Religia, cunoaştere a realităţii integrale. Spencer: cunoaşterea unificată.

VIII. Filozofia ca o cunoaştere a lumii fenomenului: pozitivism; un fel de kantism degradat: A. Comte.

IX. Filozofia ca o cunoaştere, îmbunătăţire a vieţii sociale (aici, progresismul prin ştiinţă şi filozofie): St. Simon, Fourier etc. Aici e o origine a comunismului; şi a revoluţionarismului, a filozofiei ca ideologie social-politică ori de filozofie a istoriei; asta e mai mult sociologie politică.

X. Filozofia ca instrument mesianic al „dincoloiştilor"[91].

XI. Filozofia ca gnoseologie (mai ales de la Kant încoace; englezii au avut un rol însemnat în gnoseologizarea filozofiei: Hume, Berkeley, Main, Mill..., dar problema n-au rezolvat-o ei, nici James, ci spiritele mai filozofice: Kant etc.).

XII. [Filozofia] ca istorie a filozofiei; vezi *Einleitung*-urile[92] filozofice germane (şi *Introducere în filozofie* de Florian). E o concepţie didactică, mai bine zis, o practică didactică, căci în adevăr istoria filozofiei e cea mai bună introducere în filozofie şi e, în orice caz, indispensabilă: nu se poate face filozofie fără cunoaşterea adâncită a marilor filozofii. Cu o condiţie: să nu ducă la scepticism (cum a dus prin Renaştere; vezi scepticismul de pe urma

mulțimii filozofiilor variate – ca argument pentru apărarea religiei).

XIII. Filozofia ca joc – ca hedonism intelectual.

XIV. Filozofia ca filozofare. Nae Ionescu și Kant. Ce e bun și ce e rău în această concepție; vezi și Keyserling, și teama de cristalizare; dar filozofia trebuie să ducă tocmai la o cristalizare, nu la o deschidere la infinit, nevertebrată.

XV. Filozofia de tip sofist, filozofia marilor ori micilor șmecheri (unii sofiști antici au fost foarte erudiți; și ei au adus un serviciu filozofiei, fiindcă au zguduit spiritul critic pozitiv; și azi sunt șmecheri în filozofie).

După ce arăt concepțiile de mai sus, să procedez la eliminarea celor improprii: ca joc (admis doar ca ceva minor, dacă e nevinovat), ca filozofie fără finalitate, ca la sofiști, ca istorie a filozofiei (ca să existe o istorie a filozofiei, trebuie mai întâi să existe filozofie!) etc., și să arăt că în toate celelalte concepții ale filozofiei e inclusă ideea de Absolut.

Deci, orice întreprindere filozofică are, în primul rând, ceva metafizic. Omul care trăiește numai în fenomen, care e pe deplin satisfăcut de acesta, e un a-filozof, un zoolog, care ori nu face deloc filozofie, ori o aplică numai la oameni, dar cu mentalitate de zoolog. Chiar filozofia comunistă, ori nu e filozofie (vezi ce zice și P. P. Negulescu: o pune la economia politică; eu o pun la politică pur și simplu), ori e filozofie, întru cât e... metafizică; căci conceptul de materie al comunismului e un concept metafizic, nefiind vorba, în fond, de materia sensibilă, ci de una ca principiu metafizic!

Iar filozofia ca o cunoaștere unificată a realității generale nu trebuie să se confunde cu enciclopedia; ci filozofia se poate defini ca fiind cunoașterea realității generale a existenței, considerată ca obiect unic.

Și Absurdul, și Neantul, de cari vorbesc unele filozofii contemporane, e tot un Absolut (deși rău conceput). Voința lui Schopenhauer e un absurd. O urmare a faptului că filozofia are ca obiect realitatea generală este că filozofia și cu muzica sunt disciplinele cele mai ierarhice. Totul este ierarhie de concepte în filozofie, cari se organizează muzical (dar filozofia și muzica au multe grade de întruchipare: de la filozofia adevărată, de sistem maiestuos, la filozofia „ușoară" a diletanților filozofici, căci sunt și mulți eseiști, autori de aforisme, de aproximații de „înțelesuri", fără coloană vertebrală etc.).





Filozofia e arhitectură: de concepte, de principii; ea are deci obiect și metode specifice; ramurile filozofiei, ca sociologia, psihologia, pedagogia, sunt ori filozofie, ori știință.

Filozofia nu se poate reduce numai la gnoseologie, și nici Kant n-a făcut numai gnoseologie.

Definim filozofia ca fiind disciplina ce are ca obiect cunoașterea realității integrale pe baza ideii de Absolut; sau cunoașterea Absolutului manifestându-se în realitatea sensibilă (altfel, puține lucruri am putea spune despre el). Caracterul uman sau umanist al filozofiei (cea mai umanistă disciplină) rezultă din faptul: ori fiindcă filozofia e și ea o iluzie umană, ori fiindcă ea se ocupă cu viziunea lumii (Realului – *Weltanschauung)* și a rostului uman în lume. În acest sens, filozofia are ceva antropocentric, dar nu egocentric.

18 decembrie 1978

*Știință și cunoaștere*

I. Știința empirică a scos omul din animalitate (împreună cu moravurile, religia).

Se spune că știința rațională e cunoașterea verificată și sistematizată; dar și știința empirică a avut verificare și sistematizare; descoperirea focului, a roții etc. au fost mai importante pentru evoluția omului decât știința rațională. Uneltele și altarele au dat fundamentul evoluției omului. Trebuie, prin urmare, să căutăm altă definiție a științei.

II. Asta o putem face cercetând natura, verificând în știință (rațională). Răspuns: verificarea științifică se face descoperind cauza (și scopul, eventual) fenomenului; dar care cauză – scop fac și ele parte din lumea fenomenului, dar nu din esența ultimă. Explicarea științifică este intra-fenomenală. Aici, să fac o expunere ceva mai largă, ca să arăt ce înseamnă lumea fenomenală (sensibilă, concretă) (istoria e un fragment al lumii fenomenale și care poate că face legătura cu esența ultimă), pe de o parte, și lumea în sine – numenul, inteligibilul, absolutul, pe de alta.

Știința se ocupă numai de fenomen; și anume, de interioritatea lui; din cauza aceasta, ea nu se ocupă de fenomen în ansamblu, ci de fenomene. Ea cercetează natura, cauza, scopul fenomenelor explicabile prin relații reciproce, fără a ieși vreodată din cercul de fier al fenomenului. Căci, dacă ar face-o, n-ar mai fi știință, ci filozofie, după cum vom vedea.

Verificarea şi sistematizarea ştiinţifică sunt numai în cadrul fenomenelor.

III. Din cauza aceasta, o urmare, foarte importantă şi ea, luminează şi mai pregnant natura ştiinţei: nu există ştiinţă, ci ştiinţe. Când spunem: *ştiinţa* facem doar o metaforă ori desenăm un spirit. Ştiinţa e plurală (în pofida ştiinţelor interdisciplinare, ori a matematicii, ce tinde să devină universală). Ştiinţele sunt pe domenii autonome (dar corelate) de cunoaştere. Domenii specifice; dacă ar exista o ştiinţă universală, unică, ea ar deveni în chip automat filozofie.

Decembrie 1978

*Revelarea cunoaşterii*

1) Realism şi verism; verism şi pragmatism.

2) Omologismul cunoaşterii; vezi un pasaj din Weber, unde un filozof elin a „format" lumea din capete şi alte piese, cari s-au unit...

Deci, identicul cheamă identicul (filozofia identităţii să o fac în *Concluzii la Sistem de filozofie*); la fel şi comunismul. Contradicţia e numai un mijloc de care se serveşte identitatea de fond. Chiar pluralismul metafizic are o sub-structură de identitate, cum e şi Ideea lui Hegel, Voinţa lui Schopenhauer etc.).

Din punct de vedere gnoseologic, ori este izomorfism de esenţă, ori nu cunoaştem nimic. Închiderea gnosică în eul nostru e o mare descoperire, cu care a început marea filozofie sau filozofia critică - dar e şi moartea filozofiei şi a omului, dacă nu o depăşim. Aceasta a fost prima mare aventură gnosică (a doua e raţionalismul, a treia e luciferismul gnosic).

3) Marea opţiune; aceasta e geneza filozofiei, ziditura (dacă opţiunea e bună).

4) Ontismul omului şi antropismul realităţii.

5) Revelaţionismul cunoaşterii.

Decembrie 1978

*Condiţionarea cunoaşterii*

1) *Raţionalismul contra raţiunii;* sensurile termenului „raţiune"; prin raţionalism s-a înţeles raţionalismul bazat pe empirie (deci, nici măcar ca la Descartes, Spinoza, Leibniz, cari se bazau pe deducţie). Inducţionismul a limitat gnosa modernilor (oarecum





e o revanşă pe bază de matematică; mare indicaţie de ontism, cum infirmă scepticismul. Matematica salvatoare: e aproape o nouă teologie; să spun asta la *Ontimsul omului*, cap. *Revelaţionismul cunoaşterii*). A doua aventură filozofică: raţionalismul, care e limitare şi prezumţie.

2) *Extinderea cunoaşterii*; filozofia intuiţiei; definirea filozofiei ca disciplină gnosică bazată pe tot sufletul.

3) *Raţionalism şi raţionalitate*; de la raţionalism la Augustin şi la Pascal, şi la Kant: „inima" socotită ca o raţiune; deci, o mare descoperire a exploratorilor moderni în lumea geografiei (geologiei) sufletului, de data asta. Raţionalitatea e mai mult decât raţionamentul: e Raţiunea filozofică, sau nouă, sau superioară.

4) *Spiritualitatea cunoaşterii* sau suzeranii din umbră (dar fără să cădem în psihologism; însă alde Nietzsche, Feuerbach, comuniştii cad în psihologism) Numai o bună inteligenţă, imperată de un spirit bun (coarde psihice complete şi corect ierarhizate) are drept să facă filozofie. Sufletul în ansamblu e adevărata gnosă, dacă e bun.

5) *Pietate şi cunoaştere.* A treia aventură a filozofiei: luciferismul gnosic. Citat din Aristotel (mi se pare); vezi un Fouillée. Dumnezeu ne completează cunoaşterea. Nu trebuie să avem pretenţia să cunoaştem totul, căci atunci ne strâmbăm sufletul şi nu mai cunoaştem nimic. Turnul Babel să ne fie un exemplu.

Ianuarie 1979

*Condiţionarea cunoaşterii*

Moduri fundamentale de cunoaştere:

1) *empirică;* ea nu vede decât forma, culoarea, lumina, mişcarea, greutatea etc. fenomenelor şi cunoaşte cel mult inducţii indirecte, bazate mai mult pe asociaţii, ca la animale; prin ele generalizează, vorbeşte;

2) *raţională* sau ştiinţifică; se bazează pe raţionament şi fenomene empirice; raţionamentul e instrumentul şi fenomenele empirice sunt materialul (materia primă) de prelucrat. Raţionamentul e fabrica şi fenomenele sunt materia primă;

3) *mistică;* ea pătrunde în adânc şi se ridică în înalt printr-o trăire intuitivă (alta decât intuiţia... pedagogică, care este mai mult empirică); este modelul credinţei religioase, care însă utilizează şi celelalte cunoaşteri şi le sintetizează-ierarhizează în ea;

4) *simbolică, artistică*; despre intuiția poetică, pe care n-a bănuit-o Bacon. Ea dă simbolul; gnosa poetică, artistică e în esență un simbol. Ea dă generalul, dar plasticizat și purificat de accidental, inexpresiv, frivol. Vezi și Volkelt, *Estetica tragicului*, pag. 412 toată;

5) *rațională sau filozofică*; ea sintetizează, fructifică toate cunoștințele de mai sus (filozofia e gnosă integralistă – nu numai fiindcă se ocupă de toată realitatea, ci și fiindcă utilizează toate puterile cunoașterii umane, mai ales din cauza asta, poate). Or, facem deosebire între raționalism (mai exact, raționamentelism empiric) și rațional: colosală deosebire.

Filozofia e, în fond, o gnosă de tip religios, bazată pe putere umană, dar nu numaidecât laică.

25 martie 1979

*Condiționarea cunoașterii*

Problema esențială a posibilității cunoașterii

Raționamentul e un instrument, un fel de mecanism, un fel de mașină psihică. În el însuși, e ceva neutru, nu poate spune nimic, nu poate da o gnosă. Totul depinde de materialul pe care-l punem în acest mecanism, adică de datele pe cari le prelucrează. Iar aceste date sunt de două feluri: date ale lumii externe și date ale lumii interne – date empirice șu date spirituale (sunt și unele date interne, cari sunt empirice, și unele date externe, cari au ceva spiritual; de ex., un peisaj sublim, contemplarea unui fapt moral); de aceea, termenii cei mai proprii sunt: date empirice și date transcendente.

Așa-zisul raționalism contemporan a abuzat ori a prelucrat date empirice, fenomeniste; de aceea a ajuns la ne-metafizică, la ne-credință.

Dar omul are (ori poate înregistra) și material spiritual, transcendent. Raționamentul poate produce și datele transcendente din sufletul lui. Cu ce drept „științificii“ (cari se cred așa) utilizează numai datele empirice? Cel puțin același drept de realism îl au și datele interne cu caracter supra-fenomenist. Nu raționamentul decide (el e neutru în sine). Totul e dacă omul are și date transcendentale (morale, mai ales religioase) în el. Nu raționamentul îl face pe un om să fie metafizic, religios, moral, rațional, ci dacă are suflet întreg.





Prima condiție a gnosei corecte e ca omul să aibă coarde complete, „interese“ sufletești în număr complet. Un suflet afară din punct de vedere metafizic, religios etc. nu îndeplinește condițiile ca să fie filozof autentic și cu atât mai grav dacă, în schimb, e orgolios, luciferic (dezvoltare incisivă).

Mai 1979

*Revelaționismul cunoașterii*

La paragraful ultim din acest capitol să dau și *definiția adevărului* (vezi cum e definit de raționaliști, de pragmatiști etc.) sau chiar acest paragraf să-l intitulez: *Ideea și definiția adevărului*.

(Dar asta ar trebui să o fac în capitolul următor, în paragraful *Pietatea cunoașterii*, întru cât încoronarea atitudinii corecte fată de adevăr este devotamentul respectuos față de Real?)

Mai 1979

*Condiționarea cunoașterii*
*Întreita aventură a cunoașterii*

Cunoașterea (filozofică) a fost încercată (dramatizată) de trei mari aventuri:

1) *îndoiala* că există lumea externă (și chiar internă, eul, subiectul: iluzionism total) ori că, dacă există, n-o cunoaștem. Vezi: Augustin, Descartes..., scepticismul antic, iluzionismul indic (în Badgasar, *Teoria cunoștinței* și o broșură despre culturi), idealismul subiectiv: mare și rafinată plagă a spiritului!

2) *raționalismul* (de tip sec. al XVIII-lea și începutul celui următor, mai ales francez). Complexul raționalism, individualism, democrație, științism, tendenționarism, progresism, meliorism, umanism: floră specific contemporană, mai ales secolul al XIX-lea.

Asta a dus la îngustarea și superficializarea cunoașterii;

3) *luciferismul gnosic* (culmea e în comunism, care afirmă tendențios că nu există fenomen sau problemă pe care mintea omului să n-o poată rezolva, cu timpul.

Asta a dus la înfundarea cunoașterii.

Aceste trei aventuri: trei monștri gnosici.

Raționalismul face caz de rațiune (pe care a înțeles-o limitat și superficial), dar, în fond, a conceput-o irațional și închipuit orgolios. Acest „raționalism“ greșit a fost un monument de iraționa-

lism, excrescență de neînțelegere și de vanitate: patologie și intelectuală, și morală.

Trebuie să restabilim rațiunea în sensul ei originar, așa cum a fost și este în marile religii ale umanității.

Mai 1979

*Condiționarea cunoașterii*

Contra raționalismului superficial: raționalismul contra rațiunii; când se adaugă tirania este dezastru.

Identic și contrar în cunoaștere; vezi Radu – Galaction, pagina 1201, nota (jos, stânga), în creion[93].

În domeniul moral, mai ales în cel metafizic, religios, în cel social, e neapărat nevoie de identitate, adică de coardă înrudită.

Dar e nevoie și de antinomie; vezi, de ex., dogma Sfintei Treimi; vezi și dialectica hegeliană (dezvoltare).

Raționalismul contra rațiunii are două neajunsuri: 1) îngustează cunoașterea; 2) la el se adaugă, el vine însoțit de prezumție, de obicei; dar când e și tiranie – este dezastru.



# Știință și deprindere

De câte ori vine vorba de țăran, se exclamă cu semeție: țăranul nu știe să lucreze pământul, nu știe cum să se hrănească, nu știe să îngrijească de vite etc. Fiecare orășean și fiecare sociolog de cafenea e sigur că țăranul e neluminat și, cum s-ar zice, nedus la biserică. Ba, unii vorbesc de „incultura“ și chiar de „pustia“ țăranului...

Așa să fie oare?

Nu știe țăranul cum trebuie lucrată o bucată de pământ? Nu știe că arătura trebuie să fie adâncă, pentru a se împotrivi secetei, că pământul are nevoie de îngrășăminte, că omul nu se poate hrăni numai cu te miri ce și mai nimic, că vita are nevoie de grajd bun, de tain și de țesală? Dar toate acestea le știe foarte bine țăranul, toate acestea și multe altele, pe cari uneori nu le știu nici domnii agrarieni și nici doctorii cei prea învățați.

Dar buba e în altă parte: țăranul știe, dar nu pune în practică, știe dar nu face, pentru că nu s-a deprins să facă ori pentru că nu e lăsat să facă. De-ar face țăranul câte știe, alta ar fi fața Țării noastre! Să zăbovim[1] puțin asupra acestor vorbe.

Înainte de război, țăranii lucrau destul de bine pământul, pentru că îi sileau boierii, iar țara noastră avea un export vestit[2]. Zeci și zeci de ani au tot ieșit țăranii la câmp după cum poruncea boierul și au muncit sub amenințarea gârbaciului vechilului sau logofătului. Ei au avut timp să învețe știința bună a plugăriei. Au învățat-o cel puțin cât trebuia pentru vremurile acelea, dar n-o aplică[3]. Fiindcă omul nu pune în practică ceea ce a învățat de silă și frică.

Altă cauză e pentru că s-a întâmplat ca, după război, să fie un șir de ani când rodul pământului avea preț mare. Cu un vagon de grâu, un agricultor primea undeva pe aproape o sută de mii de lei. Așa că, oricât de puțin ar fi recoltat țăranul, el lua destui bani. Nu se mai simțea deci îmboldit să muncească cum trebuie pământul. Iar azi a rămas cu dorul întoarcerii la prețurile mari și crede că numai pe acest drum îi va veni mântuirea.

Dar nu numai atât; dacă, de atâtea ori, de pildă, țăranul nu se hrănește cum trebuie, vinde păsările, ouăle și laptele și el mănâncă numai mămăligă și verdețuri, e pentru că e silit la aceasta.

Astăzi țăranul vede rar banul și e obligat să vândă tot ce poate vinde. Pe de altă parte, dacă țăranul nu pune grâu, cum s-a tot spus în anii din urmă, e pentru că cultura grâului îi aduce pagube. Guvernanții noștri așa au alcătuit legile, încât, la un moment dat, era mai cu folos pentru țăran să pună orice în pământ și numai grâu nu; ori era mai cu câștig să vândă grâul verde, ca nutreț, decât să aștepte să se coacă. E deci de vină țăranul dacă lipsa în care se găsește ori legile nepotrivite îl fac să fie rău producător, deși are mai multă știință decât se pare?

(Tot așa, când, astăzi, vin bucătarii ori profesoarele de pedagogie ale echipelor studențești și învață pe țăran cum să gătească mâncarea, multe sunt nedumerite și spun: dați-ne cu ce să gătim și știm noi să facem de mâncare! Aceasta e ca propaganda cu „beți mai mult lapte, mâncați mai multe brânzeturi...", când oamenii n-au bani nici de pâine.)

Dar educația? Agronomii și-au făcut datoria pe deplin? S-au trudit ei adeseori să *deprindă* pe țăran să cultive cum trebuie? Ba, culmea, uneori ei nici măcar n-au întemeiat gospodării model pentru ei înșiși. Cunosc cazuri când agronomii, împroprietăriți, nici n-au cultivat pământul, ci l-au dat pe din două[4].

Apoi, școala! Oare școala primară a fost în așa fel rostuită, încât să crească, între altele, buni dogari? Școala satului a fost la noi, aproape în total, aidoma școlii de oraș, de parcă fiii țăranilor aveau să iasă toți funcționari și negustori! Dacă țăranii n-au deprinderi bune în gospodărirea vieții lor e deci de vină și lipsa unei bune educații[5].

(O pricină mai filozofică pentru care țăranii sunt astăzi prea adesea răi gospodari e fiindcă ei s-au încăpățânat secole de-a rândul ori chiar mii de ani să se încreadă în natură, să și aștepte totul de la ea. Mai ales dacă s-a întâmplat ca, în anul când au îngrășat pământul, să fie un an rău, iar în anul când nu l-au îngrășat, să fie un an bun – ei au rămas și mai încredințați că omul poate puțin lucru. Țăranii au stat în legătură strânsă cu natura, s-au înfrățit cu ea și s-au încrezut în ea. Când era pământ mult, îl lăsau din când în când nelucrat: ierburile, aerul, soarele, ploaia și vitele cari pășteau aveau grijă să îngrașe ele pământul. Totul se făcea de la sine. Țăranul știe că azi nu mai merge cu această rânduială, dar în adâncul sufletului său mai stăruie credința că toate se rostuiesc și se dreg de la sine – ori se prăpădesc de la sine...)

La acestea toate se adaugă *nevoia*. S-a spus, și e foarte adevărat, că nevoia e mama învățăturii. Știți povestea cu primarul





care a pus tineri în pădure să facă cărbuni și care, neavând încotro, fiindcă nu venea nimeni să-l ajute, deși a strigat mereu nevoia, s-a pus să facă singur cărbuni și astfel a văzut că știe și, făcând, a câștigat o nouă și bună deprindere. Ei bine, oricâtă hotărâre ar fi azi, la noi, se vede că încă nu ne-a ajuns cuțitul la os. Țăranii din țările Apusului ar fi fericiți să aibă toți măcar câte o jumătate de pogon de pământ. Ei știu în adevăr ce e nevoia, câți o știu, muncesc astfel încât să-și poată scoate hrana, după un petec de pământ, adesea nu mai mare decât o curte de-a țăranilor români. Am convingerea că, atunci când nevoia va fi mai mare la noi decât e azi, când ea își va arăta toți colții, țăranii vor munci altfel pământul[6]. Omul de pretutindeni, nu numai țăranul român, e așa făcut, că ascultă mai mult de nevoie decât de altceva.

Dar, pentru aceasta, nu înseamnă că educația e un ajutor de disprețuit. Școala, agronomii, medicii și toți oamenii luminați trebuie, oricând pot, să facă educația țăranului. Pentru a izbuti, trebuie ca ei să-și dea seama că nu atât știința îi lipsește țăranului, ci convingerea și mai ales deprinderea. Această deprindere trebuie să o producă ei.

Credem că țăranul nostru va deveni un plugar model, mai ales atunci când vor lucra asupra lui pentru aceeași țintă și educația și nevoia, când el va începe prin a plugări asupra lui însuși[7].

Un om politic a spus deunăzi că țara noastră e bogată de la Dumnezeu, dar că „noi avem sărăcia bogățiilor noastre". Pământul fiind bogat, omul se lasă pe tânjală. Când însă va veni nevoia arzătoare, când pământul va sărăci ori va fi puțin, cum, de fapt, a început a fi, oamenii îl vor lucra mai cu grijă, vor avea rod mai mult decât e astăzi. Chiar acum sunt mulți țărani cari au încercat să care gunoiul la câmp, ca să îngrașe pământul, fiindcă altfel văd că nu se mai pot ajunge. În acest mod va veni timpul când vorba amintită a omului politic va putea fi întoarsă și se va putea spune că avem bogăția sărăciei noastre...

# Raţiune şi revelaţie

### *I. Însemnătatea problemei*

Problema raţiunii şi [a] revelaţiei e fundamentală atât în filozofie, cât şi în teologie. S-ar putea chiar spune că, într-un anume sens, ea e toată filozofia şi toată teologia. Căci au fost, de exemplu, în secolul al 19-lea, gânditori cari reduceau filozofia la teoria cunoaşterii, iar cercetarea naturii şi valorii raţiunii şi revelaţiei e o lucrare care coincide aproape cu aceea a teoriei cunoaşterii.

Pe de altă parte, faptul cercetat de teologie e divinitatea şi raportul dintre ea şi noi, dar acest fapt e luminat tocmai de revelaţie, care e un foc ce încălzeşte cuptorul în care se coc pâinile credinţei şi cunoştinţei religioase.

### *II. Definirea termenilor*

Ce înseamnă raţiune, ce însemnează revelaţie? Filozofia e o disciplină care adeseori lucrează cu termeni neprecişi, iar câteodată chiar neprecizabili. De aceea, a hotărî cuprinsul unui termen în acest domeniu înseamnă prea adesea să iei atitudine, care poate merge în unele cazuri până la tăierea nodului gordian. Nici în cazul de faţă nu putem ocoli nevoia de a lua atitudine.

Să aplicăm metoda eliminării.

Ce nu e raţiune – *în sensul care ne preocupă în această lucrare?*

1) Ea nu e „raţiunea lucrurilor". Noima şi legile lucrurilor sunt numite de unii „raţiunea" lor, f[iin]d[că] prin această raţiune ele şi-au căpătat existenţa, şi-o menţin şi joacă un rol în univers. Din acest p[unct] d[e] v[edere], Dumnezeu se poate înţelege ca raţiunea supremă, ceea ce este adevărat, dar în această lucrare pe noi nu ne interesează „raţiunile" obiective, ci ceva care e în sufletul omenesc, ori cel puţin şi în sufletul omenesc.

2) Raţiunea nu e nici acea putere prin care sufletul omenesc se poartă în mod moral. Există, în adevăr, o raţiune morală şi un om nu poate fi om de caracter, şi cu atât m[ai] puţin înţelept, dacă nu are „raţiune". Dar nici acest sens nu ne interesează în lucrarea de faţă.





3) De data aceasta ne interesează raţiunea numai ca funcţie umană de cunoaştere, pe care o opunem sau, mai bine-zis, o aşezăm alături de revelaţie p[entru] o colaborare ideală între ele.

Vom spune că *raţiunea e cunoaşterea realităţii prin mijloace naturale.* Desigur, este greu de precizat, dacă adâncim lucrurile m[ai] mult, ce este natural şi ce nu este natural în om sau în existenţă, într-un fel, tot ce există este natural şi în alt fel tot ce există e supranatural, f[iin]d[că], pe de o parte, tot ce există formează Fiinţa şi f[iin]d[că], pe de altă parte, tot ce există e creaţia lui Dumnezeu, prin care există şi acum.

Dar a pune problema în acest mod înseamnă să împingem lucrurile prea departe şi să răsturnăm, ori să permitem să se susbstituie reciproc toate perspectivele. Rămâne să considerăm că este natural ceea ce face parte din cosmos sau ceea ce poate face omul fără un ajutor direct de sus, ori din partea „supranaturalului". În acest sens, raţiunea e tocmai energia spiritului uman, căreia i se dă o anume autonomie p[entru] a cunoaşte realitatea, autonomie existentă chiar când se ating culmi prometeice ori se implică nuanţe luciferice. Dumnezeu l-a înzestrat pe om cu o funcţie naturală de cunoaştere şi, de obicei, îl lasă să se descurce singur cu ea, deşi omul, luat împreună cu funcţia lui cu tot, e creaţia divinităţii şi ca atare nu-i aparţine nimic în chip propriu.

Dar, dacă raţiunea e cunoaşterea prin mijloace „naturale", până unde se întinde ea ca elemente componente? Intuiţia intelectuală, de exemplu, prin care un matematician ca Poincaré ori un astronom ca Newton au putut descoperi adevăruri în domeniile lor face sau nu parte din „raţiune", căci şi ea e un mijloc „natural" de cunoaştere. În filozofie, intuiţia, de obicei, nu e pusă la raţiune. Odată cu apariţia lui Bergson, s-a făcut chiar mare caz de „iraţionalism" şi „iraţionalişti", înţelegându-se prin aceste denumiri tocmai tendinţa preconizată de a rezolva anume probleme cu un fel de inspiraţie a spiritului sau de adâncire în el ori în lucruri, prin care se prinde în chip direct esenţa adevărului, fără a mai fi nevoie de eşafodajul succesiv sau dialectic al raţionamentului ori chiar contra lui, adică fără a recurge la ceea ce, în chip curent, se numeşte cunoaştere sau expunere „discursivă".

Dacă admitem acest p[unct] d[e] v[edere], trebuie să aducem o limitare în definiţia noastră şi să spunem că raţiunea e cunoaşterea realităţii prin mijloace naturale discursive. Nu ni se pare însă că această limitare e necesară. Din contra. Cum am putea spune că direcţia intuitivă în care un matematician caută soluţia

unei teoreme nu face parte integrantă, inseparabilă, din rațiunea lui în acțiune, din puterea prin care el cercetează domeniul său? Găsim că tocmai intuițiile acestea intelectuale asigură bogăția gândirii și dau raționamentului o parte din avântul lui. Indiscutabil, raționamentul însuși e altceva decât intuițiile, dar rațiunea e o funcție mai complexă și ea le cuprinde pe amândouă, și raționament și intuiții intelectuale, după cum mai cuprinde și alte elemente.

Căci rațiunea are ceva regalian în ea, pe cât omul poate fi rege în sfera cunoașterii. Bogăția de structură face parte din prerogativele ei regale. De fapt, în rațiune intră atât raționamentul propriu-zis – înlănțuirea logică de judecăți –, cât și puterea de abstracție prin care se formează noțiunile, apoi puterea sintetică de a le uni în judecăți; pe urmă, în rațiune intră funcția perceptivă, prin care observăm lucrurile concrete; m[ai] intră aceea de a face experiențe cu aceste lucruri și, în sfârșit, toate elementele apriorice, în sens kantian, prin care raționamentul însuși e cu putință.

Dar tot în rațiune intră, după noi, și intuițiile intelectuale, adică un anume fel de intuiții, acelea cari conțin un sens abstract și cari n-au nimic supranatural în ele, în accepția obișnuită a acestui termen. Intuițiile în chestiune trebuie admise în sânul rațiunii cel puțin ca ipoteze de mare preț, pe cari puterea cunoscătoare a omului le pune la dispoziția raționamentului p[entru] a le verifica ori p[entru] a încerca să le verifice. Și cum s-ar putea despărți viața științei – chiar a celei m[ai] pozitive ori m[ai] matematice – de viața ipotezelor? De aceea, păstrăm aici prima definiție pe care am dat-o: se cheamă rațiune cunoașterea realității prin mijloace naturale – fără să mai aducem limitarea de mai sus.

Venim acum la revelație.

Să aplicăm și aici metoda eliminării.

Ce nu e revelație *în sensul strict al cuvântului pe care-l urmărim în această expunere* ?

1) Revelația nu este sensul ascuns al unui lucru (sau mai multe) ori al unei situații. Spun unii, de exemplu, că un peisagiu „revelează" o anumită tonalitate spirituală sau că o stare istorică de lucruri dintr-o țară „revelează", la un moment dat, un spirit ascendent sau decadent etc. E vorba, deci, de un sens criptic, cuprins în obiecte neînsuflețite ori însuflețite, și pe care analiza aplicată asupra acestor obiecte face ca ele să-l „scape", să-l reveleze.





2) Revelația nu e nici inspirația, indiferent în ce domeniu, pe care o au unii oameni, în special creatorii de forme culturale. Se zice frecvent de un artist că a avut revelația unei idei sau forme, după cum se zice de un luptător social că, într-o răscruce patetică a dramei lui publice, a avut revelația acțiunii pe care trebuie s-o facă. Chiar de un copil ori adolescent se spune câteodată că a avut revelația frumuseții basmelor ori a poeziei lui Eminescu, în loc să se spună că a descoperit una din aceste valori. Aici e vorba de o intuiție la o temperatură afectivă m[ai] puternică, ce poate merge până la a lua caracterul unei psihologii de om „iluminat", ori de presupusă intrare în scenă a „demonului" lui Socrate.

3) În cele două cazuri de m[ai] sus, termenul de „revelație" e luat într-un înțeles general de „arătare", în primul caz făcându-se mai mult o concesie lucrurilor cari ar fi în stare să „reveleze" sensul lor ascuns; în al doilea caz întrebuințându-se termenul în discuție aproape pentru orice înțelegere mai deosebită și m[ai] misterioasă pe care o are omul.

Evident că unele înțelegeri sau „arătări" din ultimul caz pot fi revelații autentice. Dar cari sunt ele? P[entru] aceasta, nouă ne trebuie o definiție m[ai] stringentă, mai ortodoxă, care să scoată întrebuințarea termenului „revelație" din regimul oarecum bastard și necontrolat sub care e pus de obicei, mai ales în cercurile m[ai] mult literare filozofice. Desigur, și în cazul de față, ca și în acela al rațiunii, noi urmărim să definim tot o funcție de cunoaștere.

Nu ne interesează deci ce „revelează" lucrurile, ca sensuri ascunse ale lor, reale ori presupuse, de imaginația noastră. Acestea sunt tot un fel de „rațiuni" obiective ale lucrurilor, ele nu sunt în noi, ci exclusiv în afară de noi. De asemenea, nu ne interesează tot ce i se pare unui om că înțelege la un moment dat, ceea ce lui i se pare o descoperire subită și complet inedită și, p[entru] a fi m[ai] sugestiv, o numește „revelație". Ci ne interesează să știm ce e revelația ca funcție cunoscătoare în raport cu rațiunea, deosebită de ea, dar cu care poate colabora rodnic.

Vom spune că *revelația e cunoașterea realității prin mijloace supranaturale.* Distincție foarte importantă: „supranaturalul", pentru noi, aici, e numai divinul. Alt supranatural valabil nu există. De exemplu, supranaturalul la care face apel ori [pe care] îl implică magia e un fals supranatural, el nu există în realitate. Iar diavolii, cari sunt în adevăr ceva supranatural și sunt admiși de reli-

gia creştină, n-ar putea niciodată să ne dea o cunoaştere, ci cel mult o întunecare a cunoaşterii noastre.

Supranaturalul divin însă – adică unicul supranatural autentic şi de valoare – intervine uneori, ce e drept, f[oarte] rar, p[entru] a arăta omului adevărul. E vorba de o arătare directă, fără silogisme sau „discursivitate“, a fondului lucrurilor, pe care omul numai prin mijloace naturale nu poate să-l cunoască. Psihologiceşte vorbind, e şi aceasta o „intuiţie“, dar nu de cele pe cari le-am numit „intelectuale“, adică într-un domeniu oarecum domestic, accesibil cel puţin în teorie şi raţiunii, ci o intuiţie pe care omul n-ar putea s-o aibă singur şi care se referă la chestiuni pe cari, de regulă, raţiunea strict umană nu le poate rezolva. Acest soi de „intuiţii“ are un caracter cu totul sărbătoresc, extraordinar, rarisim, şi apare întotd[eauna] ca o vădită comunicare a adevărului din partea cuiva, care e în afară de om şi de ordinea normală a lucrurilor. De aceea am spus că revelaţia e o cunoaştere supranaturală.

Am putea fi întrebaţi, desigur, de unde ştim noi că o idee sau o intuiţie e ceva supranatural sau nu. Şi că nu e o halucinaţie. Răspuns: caracterul supranatural apare evident, f[iin]d[că] în orice revelaţie ni se spune lămurit, *din afară de noi*, ce trebuie să ştim sau să facem. În orice revelaţie e şi o apariţie miraculoasă: e o persoană supranaturală, care ne comunică ceva – sau e, cel puţin, un „duh“, pe care, dacă-l simţim înăuntrul nostru, îl simţim t[otu]ş[i] că nu coincide cu noi, că e altceva decât noi, aşa cum era „duhul“ care-l conducea pe apostolul Pavel, ori care a „inspirat“ pe evanghelişti şi pe toţi autorii compoziţiilor ce au alcătuit *Noul Testament.*

Dar cum ştim că nu e halucinaţie? Aceasta e m[ai] greu de ştiut. Am văzut că până şi Socrate credea într-un „demon“ care-l inspira, când, de fapt, era propria lui gândire din adânc şi de mare preţ, care-i servea adevărurile. Există însă o învăţătură a Bisericii. Când o „revelaţie“ se încadrează perfect în această învăţătură şi o serveşte, putem spune că nu e halucinaţie, ci revelaţie adevărată. Infinit m[ai] greu a fost la început, atunci când se constituia Biserica, să se ştie când era adevărată revelaţie sau nu. Dar tocmai de aceea au fost atunci atâtea grave erezii şi, mai ales, tocmai de aceea a fost atunci epoca eroică c[ea] m[ai] glorioasă a Bisericii, când mâna nevăzută a Divinităţii s-a făcut simţită în istorie, m[ai] impresionant decât oricând.





Acum putem preciza şi m[ai] mult ceea ce e revelaţia: *ea e cunoaşterea realităţii prin intermediul transcendentului însuşi.* Şi cum transcendentul sau absolutul e unul singur – Dumnezeu –, revelaţia e acea cunoaştere pe care o dă Dumnezeu sau alte fiinţe, ori semne supranaturale trimise de El.

Oricum însă, un fapt este important: revelaţia e dată prin intervenţia cuiva din afară de noi, dar ea se petrece şi în noi, adică ea afectează sau se adresează funcţiilor noastre de cunoaştere, cărora le imprimă o stare de dilatare sau de sublimitate proprie, p[entru] a primi şi păstra adevărul ce se comunică. Omul devine astfel părtaş sau colaborator la revelaţie, fie şi într-o condiţie minoră, adică în sensul că a devenit vrednic pentru a i se comunica adevărul şi că are o structură cunoscătoare cu care să-l semnaleze, să-l primească, să-l înregistreze şi să-l conserve, eventual, să-l valorifice.

Astfel, revelaţia, care în partea ei c[ea] m[ai] însemnată e ceva obiectiv, f[iin]d[că] e o comunicare din afară, devine şi ceva subiectiv, f[iin]d[că], în timpul cât durează ea, intră în funcţie şi propria noastră structură de cunoaştere, ideile şi antenele noastre gnosice. Dacă n-ar fi aşa, revelaţia ar rămâne ceva complet în afară de noi şi ea n-ar m[ai] fi o funcţie de cunoaştere umană, ori cel puţin la dispoziţia oamenilor, fie şi în cazuri cu totul şi cu totul rare, adevărate momente cruciale, în legenda istorică a omenirii ori în aceea a unui individ. Dacă revelaţia nu ar avea şi un ecou sau un corespondent subiectiv, ea ar înceta de a se m[ai] comunica cuiva, de fapt, ar înceta să mai existe.

### *III. Valoarea raţiunii şi a revelaţiei*

P[entru] a ne da seama de valoarea raţiunii şi a revelaţiei, trebuie să arătăm că, în privinţa aceasta, se pot face mai multe aprecieri; şi anume:

1) raţiunea poate cunoaşte totul, adică poate cunoaşte şi fenomenul ori natura, precum şi transcendentul sau absolutul. Aşa au crezut marii filozofi „raţionalişti“, ca Platon, Aristotel, Descartes, Leibniz, Spinoza..., cari şi-au închipuit că au descifrat ultimele enigme ale existenţei cu ajutorul „raţiunii“, chiar dacă ideea de raţiune, la ei, nu coincidea, de fapt, întru totul cu ceea ce înţelegem astăzi prin raţiune;

2) raţiunea nu poate cunoaşte în fond nimic, nici absolutul şi nici fenomenul. Cunoaşterea e o amăgire cel mult utilă din

p[unct] d[e] v[edere] biologic, iar rezultatul ei, o iluzie peste care nu se poate trece. Aceasta e teza scepticilor şi, în ultimă analiză, a pragmatiştilor;

3) raţiunea poate cunoaşte fenomenul, natura, istoria, dar nu absolutul, transcendentul. Aceasta e concluzia filozofilor pozitivişti, precum şi a lui Kant şi Bergson, numai că primii nu recunosc şi altă facultate de cunoaştere, care să poată prinde absolutul, pe când Kant şi Bergson vorbesc de „raţiune practică" ori de „intuiţie", destinate să ne dea o anume informaţie asupra absolutului.

Nu e nevoie să arătăm pe larg că, întru cât ne priveşte, nu putem admite nici prima, nici a doua din aprecierile de m[ai] sus.

Dacă raţiunea ar putea să cunoască absolutul, şi cum absolutul e Dumnezeu, înseamnă ori că ea ar fi oarecum la nivelul Lui, ceea ce e imposibil de admis, f[iin]d[că] atunci ar însemna că sunt mai Dumnezei, dar aceasta ar duce la anularea lui Dumnezeu însuşi, căci El nu poate fi decât unul singur; ori că, în momentul când ea l-ar cunoaşte pe Dumnezeu, acesta s-ar diminua, ca să intre în proporţiile ei umane, ceea ce iarăşi ar duce la anularea lui Dumnezeu. Divinitatea înţeleasă de raţiune, înţeleasă complet şi propriu de o funcţie pur naturală a omului, nu m[ai] e divinitate. Cine vrea să înţeleagă astfel D[umnezeirea] îşi face de fapt un fel de „chip cioplit" teoretic, adică ceva pe potriva omului, un idol intelectual, dar nu mai puţin un idol.

Aici vedem un argument contra Feuerbach-ilor şi a Xenophon-ilor: D[umnezeu] nu e ceva antropomorf, tocmai f[iin]d[că] El nu e înţeles de raţiunea umană; Ci El *se revelează* omului, care înţelege din El num[ai] o parte şi pe potrivă oarecum, dar nu antropomorf, ci aşa cum un pedagog face pe un copil să înţeleagă o idee *pe potriva lui:* nu înseamnă că ideea însăşi a devenit infantilă. Dacă D[umnezeu] ar fi creat de om, dacă ar fi ceva antropomorf, atunci raţiunea umană l-ar putea cunoaşte complet şi propriu pe D[umnezeu].

Deci, oricine afirmă că putem cunoaşte divinitatea prin raţiune pur umană transformă divinitatea în ceva antropomorf. Raţiunea nu e total străină de înţelegerea lui D[umnezeu], după cum vom vedea, dar e absurd să se susţină că îl poate cunoaşte propriu-zis, prin sine însăşi, şi că îl poate măsura şi descrie printr-un fel de agrimensură metafizică. Dumnezeu e absolutul, supranaturalul, iar absolutul sau supranaturalul nu se poate lăsa pur





şi simplu înţeles de relativ sau de natural. Specificul raţiunii şi puterea ei e să cunoască fenomenul. Aici, regalitatea ei.

Aprecierea sceptică de m[ai] sus, la rândul ei, e încă şi mai uşor de respins. Scepticismul e o ratare filozofică şi chiar, în general, spirituală: adevărat de ar fi, el trebuie totuşi respins, pentru acest motiv. Scepticismul e un mormânt, iar spiritul a dovedit întotd[eauna] că nu vrea să moară. În plus, scepticismul e o bizară şi destul de rudimentară contradicţie: el tăgăduieşte putinţa adevărului, dar se afirmă dogmatic pe sine însuşi.

Rolul raţiunii se precizează astfel în chip definitiv: raţiunea e atât de mult destinată fenomenului şi nu absolutului, încât, exagerând, am m[ai] putea defini raţiunea ca fiind funcţia de cunoaştere a fenomenului prin mijloace naturale. Şi, cum în acest proces de cunoaştere se face mare caz de observaţie, experienţă şi raţionament, am m[ai] putea spune că raţiunea e cunoaşterea fenomenului prin observaţie, experienţă şi raţionament. Cu alte cuvinte, p[entru] a rezuma c[el] m[ai] mult, se poate afirma că *raţiunea e cunoaşterea ştiinţifică.* Repetăm însă că e o anume exagerare aici, tocmai p[entru] a pune mai mult în evidenţă specificul raţiunii, căci, am spus, şi vom reveni asupra afirmaţiei, că raţiunea nu e total străină de înţelegerea lui Dumnezeu.

În ceea ce priveşte revelaţia, iarăşi se pot face mai multe aprecieri; şi anume:

1) revelaţia poate cunoaşte totul: atât transcendentul, cât şi fenomenul. Aceasta e teza unui fel de misticism total, care ar preconiza să se lipsească de raţiune p[entru] a cunoaşte totul num[ai] prin inspiraţie directă, prilejuită de factorul metafizic;

2) revelaţia nu poate cunoaşte, în fond, nimic, f[iin]d[că] nu există, ea fiind o iluzie. Aceasta e teza aceloraşi gânditori sceptici şi a celor înrudiţi cu ei, cari tăgăduiau şi raţiunii orice putere reală de cunoaştere;

3) revelaţia e destinată m[ai] ales pentru cunoaşterea transcendentului, cunoaştere fie şi parţială şi într-o formă oarecum asimilabilă omului, în gradul lui maxim de înălţare. Nu spune Pavel că pruncii trebuie hrăniţi cu lapte? Ori că la început îl priveşti pe D[umnezeu] în ghicitură (în oglindă?), iar m[ai] târziu faţă către faţă? (V[ezi] textul lui Pavel[1].) Deci, apostolul admite că noi cunoaştem pe D[umnezeu] într-o formă oarecum umană? Şi, cum noi ne perfecţionăm mereu, înseamnă că niciodată nu ajungem să avem o înţelegere perfect adecvată (fie şi num[ai] parţială) a lui D[umnezeu]. (Discuţie.)

Nici aici nu e nevoie să arătăm pe larg spre care din aprecierile de m[ai] sus înclină preferința noastră. Nu admitem nici prima și nici a doua din aceste aprecieri.

Desigur, revelația poate cunoaște totul, teoretic vorbind, adică nu num[ai] transcendentul, ci și fenomenul. D[umnezeu] poate să ne facă să înțelegem prin revelație orice lucru sau problemă din ordinea fenomenală, a istoriei sau a naturii. Când îngerul a vestit pe Iosif să fugă împreună cu Pruncul și Fecioara Maria în Egipt, f[iin]d[că] Irod a dat ordin să se taie toți noii născuți, a fost o revelație (și anume, o revelație în vis), care s-a aplicat asupra unui fenomen istoric. Dar aceasta nu formează regula. Este inutil să recurgem la revelație când putem cunoaște prin rațiune. Și, chiar dacă nu ar fi inutil, dar nu o putem face oricând vrem noi, deoarece inițiativa revelației o are factorul metafizic, adică D[umnezeu].

Afară de aceasta, dacă revelația e dată de D[umnezeu], în schimb, ea are ceva individual: oamenii, în general vorbind, s-ar înțelege greu ori deloc unii cu alții, dacă ar avea num[ai] revelații și nu rațiune, ori ar trebui să fie un fel de ființe de vis, un fel de fantasme osmotice, cari să-și comunice una alteia, în chip direct și imediat, înțelesurile ce le-ar trece prin conștiință ori s-ar forma înăuntrul acesteia...

De fapt, chiar revelațiile cari sunt la baza religiilor devin sociale, afară de unele excepții, prin prelucrarea pe care le-o dă rațiunea, traducându-le în termeni logici, cari, după cum se știe, sunt generici.

În sfârșit, se m[ai] poate spune că rațiunea e și ea o funcție sau un atribut uman lăsat de D[umnezeu]: nu se poate vedea, prin urmare, de ce revelația ar trebui să izgonească rațiunea și să n-o lase să cunoască în domeniul care îi este propriu: fenomenul – revelația păstrându-se m[ai] mult ori aproape num[ai] p[entru] cunoașterea absolutului; adică, m[ai] exact, p[entru] a aduce unele ecouri de la acest absolut. Revelația e ceva prea grav și prea major pentru a fi un instrument spiritual care să se întrebuințeze în slujba fenomenului, afară de împrejurări cu totul speciale: ar fi ca și când s-ar întrebuința un incendiu p[entru] a se aprinde o lumânare. Iată de ce socotim că menirea revelației, și specificul ei, e să fie rezervată p[entru] înțelegerea absolutului și a ceea ce are legătură cu el, lăsându-se, în general, rațiunea p[entru] înțelegerea fenomenului.





Observație însemnată: am spus că rațiunea, dacă l-ar cunoaște în chip propriu pe D[umnezeu], l-ar anula, f[iin]d[că] ori ar trebui să se ridice la nivelul Lui și, deci, să-i confiște suveranitatea, ori D[umnezeu] ar trebui să fie ceva destul de mediocru p[entru] a putea intra în cadrele rațiunii. Dar am m[ai] spus că nici revelația nu-l cunoaște propriu pe D[umnezeu], adică în mod complet, și am adăugat că e posibil ca și în revelație să fie o formă oarecum asimilabilă puterii de înțelegere a omului, ceea ce implică oarecare denaturare. Nu știm că e num[ai]decât așa, dar sigur e că, în cea m[ai] autentică revelație, chiar D[umnezeu] nu e cunoscut decât parțial.

Atunci se poate spune că și prin actul revelației D[umnezeu] riscă să fie anulat, așa cum am afirmat că ar fi cazul dacă și rațiunea l-ar cunoaște pe D[umnezeu]? Nu. F[iin]d[că], în cazul cunoașterii de către rațiunea singură, D[umnezeu] ar fi ceva pasiv, rațiunea l-ar cunoaște tocmai f[iin]d[că] El e pasiv și, așa-zicând, la dispoziția ei, și, cunoscându-l, l-ar anula, într-un fel sau altul. Pe când, în cazul revelației, D[umnezeu] rămâne ceva activ și suveran, care, *El lasă și face să se cunoască ceva din sine*, parțial și într-o formă asimilabilă omului, dar El rămâne intact și inalterabil.

Revelația e actul prin care D[umnezeu] dă omului o idee despre El, atât cât crede El că e necesară omului, dar El rămâne același, pe când, dacă D[umnezeu] ar putea fi cunoscut de rațiune în ea însăși, ar trebui să fie la nivelul acesteia, adică la nivelul a ceva natural, deci s-ar anula. Numai prin revelație putem cunoaște pe D[umnezeu], fără ca El să piardă ceva, deși, chiar în c[ea] m[ai] bună revelație, D[umnezeu] nu poate apărea decât în parte și poate că într-o formă care să aibă oarecare legătură cu structura omului, desigur a omului celui mai nobil sau m[ai] înzestrat de pe lume.

Întru cât privește a doua din aprecierile menționate, despre valoarea revelației, o respingem p[entru] aceleași motive p[entru] cari am respins teza sceptică și cu privire la aprecierea valorii rațiunii.

Calea revelației apare astfel definitiv fixată: ea e calea de aur, trasată de exploziile spirituale, prin cari umanitatea poate înțelege pe Creatorul ei și ceea ce se referă la El, adică *revelația e o funcție de cunoaștere rezervată în chip specific p[entru] cunoașterea absolutului,* deși ea poate să cunoască și relativul sau fenomenul – pe când *rațiunea rămâne rezervată cunoașterii fenomenului,* deși, du-

pă cum vom vedea, are un rol și în cunoașterea, pe baza revelației, a absolutului. În lumina acestei concluzii și având mereu în vedere că absolutul sau transcendentul e D[umnezeu], care dă câteodată unor oameni putința de a avea revelații despre El, am m[ai] putea defini revelația, p[entru] un maximum de proprietate și cu același grăunte de exagerare pedagogică, ca fiind *funcția de cunoaștere a transcendentului prin intervenția transcendentului însuși.*

### *IV. Raportul dintre rațiune și revelație*

După ce am văzut puterea de bătaie proprie rațiunii și revelației, vom încerca să vedem și modalitatea ideală a colaborării lor.

Între rațiune și revelație se pot concepe trei feluri de raporturi:

1) un raport de adversitate;

2) un raport de separare absolută, prin plasarea rațiunii și revelației în domenii diferite absolut autonome, ceea ce face ca ele să nu ajungă niciodată în conflict, dar nici în stare de colaborare;

3) un raport de colaborare, prin servirea unui scop ultim comun.

Se înțelege că nu putem admite nici unul din primele două raporturi.

Era o vreme când știința și religia se opuneau una alteia, într-o adversitate adeseori veninoasă. Vremea aceea, de emancipare lipsită de subtilitate, a trecut. Adversitatea veninoasă nu aparținea științei și religiei în sine, ci oamenilor cari le reprezentau. Și trebuie să recunoaștem că prezumția și resentimentul erau m[ai] ales din partea celor cari vorbeau în numele științei. Astăzi, slujitorii științei sunt f[oarte] modești, iar teologii au alt registru de înțelegere a logicei și necesităților spirituale moderne.

M[ai] greu e de respins cel de-al doilea raport, pe care însă, în fond, îl socotim aproape tot atât de primejdios cât și primul. Sunt astăzi încă oameni de știință sau gânditori, m[ai] mult ori m[ai] puțin filozofici, cari-și închipuie că, dacă au separat complet știința de religie sau rațiunea de revelație, într-un fel de *cloisons étanches*[2], apoi au rezolvat problema. Ei nu-și dau seama că, în acest chip, consideră știința și religia esențial destructive una față de alta și că, deci, num[ai] închiderea lor în țarcuri diferite poate să le împiedice să se atace reciproc. Știința și religia ar fi ca doi





dulăi, legați bine cu lanțuri de aur, la o distanță atât de mare, încât nu se pot vedea niciodată. Sau ele ar merge pe linii etern paralele, pe când pe noi ne interesează aici, ca și în toate, convergența.

În adevăr, noi nu putem admite să împărțim realitatea în zone sau felii, între cari nu e nici o comunicare. Din contra, noi vedem realitatea ca pe o unitate simfonică, ierarhizată, servind în adânc aceluiași scop. Nici împărțirea atât de radicală pe care a făcut-o Kant, în fenomen și numen, nu o socotim prea fericită. Admitem că sunt două planuri de existență, unul al „aparențelor“ și altul al „esențelor“, dar socotim că, în cele din urmă, trebuie să se ajungă la unitate și că astăzi chiar trebuie să putem găsi o viziune care să înmănuncheze întreaga realitate într-o adâncă palpitație singulară sau într-o fastuoasă procesiune unică.

Kant nu ne-a arătat cum se pot uni fenomenul cu numenul, cum pot fi, în definitiv, frați ai aceleiași existențe. Hiatul pe care el l-a săpat între unul și altul e prea mare, e de netrecut, în chip iremediabil. În cazul acesta, cum m[ai] putem găsi legătura între rațiune și revelație? Rațiunea rămâne ancorată în fenomen, revelația rămâne suspendată de numen sau transcendent, dar noi suferim, p[entru] că nu vedem cum putem stabili contactul între aceste două funcțiuni umane. Ființa ni se desparte în două și noi suntem lipsiți p[entru] totdeauna de sentimentul plenitudinii, de bucuria de a exista, cu toată zestrea noastră sufletească, într-un act de trăire. Atât lumea cât și noi sau sufletul nostru cunoscător ne apărem ca două jumătăți sau două perechi de jumătăți, cari lucrează oarecum pe cont propriu. Defectul filozofiei kantiene e că a împărțit realitatea și omul în două regiuni incomunicabile (să reiau filozofia lui Kant ca să văd exact cum e la el). Iată de ce nu ne poate mulțumi decât ultimul raport între rațiune și revelație: acela de colaborare.

În adevăr, socotim că rațiunea ajută revelația și revelația ajută rațiunea, ele găsindu-se – când nu e o părere preconcepută, care să falsifice lucrurile – într-un raport pozitiv intim una față de alta. Aceasta, în m[ai] multe feluri:

1) rațiunea pregătește drumul revelației. Desigur, p[entru] a avea revelație, omul trebuie să se facă înainte de toate vrednic de ea din p[unct] d[e] v[edere] moral. Dar atât nu ajunge. M[ai] trebuie ca însăși cunoașterea naturală – adică cea rațională – să fi pus omului f[oarte] mari probleme și să le fi frământat îndelung, până când a ajuns la limita superioară, dincolo de care rațiunea

nu m[ai] poate merge, şi nu[mai] după aceea apare revelaţia, dacă apare. Revelaţii idilice, concrete, minore au şi păstorii, şi cei „săraci cu duhul", dar nu ei au spus adevăruri mari în religie, ci ei au întreţinut num[ai] viaţa spirituală în Biserică.

Revelaţia care duce la adevăruri constituţionale în religie apare oamenilor cari au o substructură cerebrală sau raţională impresionantă. Frământarea puternică a modului lor „natural" de cunoaştere pregăteşte un fel de teren de decolare, p[entru] forţa care va merge să întâmpine miracolul revelaţiei. Misticii respectabili nu sunt „săraci cu duhul", ci ei sunt totodată mari inteligenţe naturale, în laboratorul lor intelectual au loc procese de o fineţe excepţională, într-o atmosferă spirituală de o înaltă puritate, ca o condiţie, după care poate să vină şi scara lui Iacob la cer. Astfel, raţiunea e un plug diafan, dar incisiv, care ară ţarina sufletului, înăuntrul căruia va pătrunde, în cazurile fericite, ploaia graţiei cereşti;

2) raţiunea primeşte revelaţia, atunci când aceasta are loc, ca pe un depozit sacru şi lucrează pe baza ei. După momentele de foc (v[ezi] la Pascal, când a strigat: „Foc, foc" etc...), când s-a produs corpul gnosic revelat, raţiunea se pune din nou la lucru, cu toată puterea şi în toate formele ei, şi instrumentează adevărurile ce i s-au încredinţat. Aici, rolul raţiunii e f[oarte] însemnat, poate m[ai] însemnat chiar şi decât cel antemergător revelaţiei. Acest aspect sau această proprietate a raţiunii de a fi *receptacol al revelaţiei* este excelarea ei sacră, dacă se poate spune aceasta despre o funcţiune în sine laică.

Caracterul receptacular al raţiunii în acest domeniu e dublu.

Pe de o parte, revelaţia, oricât ar fi ea de „directă" şi oricât ar depăşi raţiunea, caracterizându-se tocmai prin faptul că o depăşeşte, dar e cert că p[entru] a veni la cunoştinţa noastră, p[entru] a se prinde de noi, trebuie să se servească tot de unele elemente ale raţiunii, dilatate şi înălţate până la sublim şi fragmentate într-o pulbere incandescentă... În revelaţie sunt imagini, sunt chiar senzaţii ori iluzii de senzaţii, sunt intuiţii intelectuale, sunt uneori chiar raţionamente uimitor de rapide, încât premisele şi concluziile intră parcă unele în altele şi se topesc într-o inteligibilitate de fulger..., dar acestea toate sunt elemente aparţinând zestrei naturale a raţiunii. Numai structura e alta şi ceea ce se toarnă în ea. Nu poate fi considerată raţiunea, în acest moment, ca un potir, fie şi parţial, al revelaţiei? Zicem parţial, f[iin]d[că] revelaţia se re-





varsă peste cadrul raţiunii pe care totodată o descompune oarecum şi o înalţă.

Pe de altă parte, caracterul receptacular în chestiune al raţiunii se evidenţiază şi m[ai] mult după ce revelaţia a trecut. Dacă în chiar timpul revelaţiei faptul receptacular al raţiunii se poate tăgădui, e cu neputinţă să m[ai] poată fi tăgăduit p[entru] epoca ce urmează revelaţiei. În această epocă revelaţia rămâne ca amintire, iar această amintire cui ar putea fi încredinţată p[entru] a fi precizată, pusă în sistem şi socializată, dacă nu raţiunii? Revelaţia este extrem de rară şi, dacă raţiunea n-ar păstra măcar ceva din ea, ar fi aproape ca şi când n-ar fi fost.

Evident că ceea ce e m[ai] propriu şi m[ai] inedit în faptul revelaţiei dispare p[entru] totdeauna după ce a trecut revelaţia, amintirea nefiind acelaşi lucru cu trăirea fenomenului, dar rămâne ceva care e de [foarte] mare preţ şi acest ceva e luat în primire de raţiune. Ulterior, raţiunea lucrează îndelungat pe baza datelor din revelaţie şi astfel apar doctrinele şi canoanele tuturor religiilor. Desigur, pot fi – şi sunt – revelaţii chiar şi în timpul scrisului, când, adică, un întemeietor de religie îşi scrie doctrina, epistolele (acestea sunt m[ai] mult revelaţii – inspiraţii din partea „duhului").

Revelaţia, în miezul ei intim şi ultim, fiind un ecou sau o comunicare a absolutului, rămâne m[ai] presus de raţiune, dar nu străină de ea. E probabil că absolutul nu creează funcţii noi în mintea noastră, când ne trimete revelaţia, dar se serveşte într-un anume mod de cele vechi sau de o parte din ele. De aceea, la rândul ei, revelaţia ajută raţiunii – şi tot în două feluri:

1) revelaţia măreşte extensiunea domeniului de cercetare al raţiunii. Ea dă raţiunii putinţa, s-ar zice, să-şi anexeze absolutul. Căci raţiunea ca atare nu poate să cunoască absolutul, dar, după ce revelaţia îi dă unele date asupra lui, ea poate raţiona asupra lor şi le poate dezvolta, fie şi cu perspectiva de a le potrivi, în chip fatal, până la un punct, pe măsura oamenilor. Am spus că pe calea aceasta ia naştere corpul doctrinar şi canonic al religiei. Şi tot pe calea aceasta se poate face filozofie metafizică. Metafizica laică ori este impotentă, ori e o amăgire. Dacă are adevăr în ea, este întru cât beneficiază de revelaţia religioasă – unica revelaţie autentică –, ori întru cât este înrudită cu religia. Ceea ce este important e că, în acest mod, raţiunea, care în sine însăşi e limitată la fenomen, are putinţa să evadeze din făgaşul ei natural şi să poată face teologie şi filozofie înaltă. Din raţiune ştiinţifică poate

ajunge, în oarecare măsură, rațiune metafizică, dar nu prin propriile ei puteri, ci prin ceea ce îi împrumută revelația;

2) revelația dă rațiunii un elan pe care nici o altă forță nu i l-ar putea da în aceeaşi măsură, ca putere şi m[ai] ales ca înălțime. Cele m[ai] însemnate stimulente directoare, rațiunea le are ori din partea instinctului, adică din partea energiei cosmice vitalizate în om, ori din partea revelației, adică din partea energiei transcendentului. Primul stimulent poate fi f[oarte] puternic, dar are în el ceva teluric şi poate duce la doctrine imperialiste, negativiste. Al doilea stimulent e lumina arhanghelească şi dă naştere la doctrine armonioase şi transfigurante. E destul să ne gândim la filozofia lui Platon, ca să vedem la ce monument de creativitate umană luminoasă poate duce rațiunea când e fecundată de revelație, deşi, în cazul de față, nu e vorba de o revelație formală, ci m[ai] mult de o atmos[feră] revelantă, care şi ea e numai parțial şi indirect creştină sau, m[ai] bine-zis, precreştină.

Din cele de m[ai] sus se degajează o concluzie: că rațiunea nu e străină de ceea ce este esențial religiei şi că are un rol chiar în înțelegerea absolutului, adică a lui Dumnezeu, deşi ea e făcută p[entru] înțelegerea fenomenului şi prin ea însăşi nu poate înțelege decât fenomenul. Dar ca pregătitoare şi ca receptacol al revelației, ajunge să intre în economia intimă a gnoseologiei religioase, fapt accentuat de extensiunea şi elanul pe cari i le dă, din partea ei, revelația însăşi.

În chipul acesta, noi nu aprobăm nici pe cei cari pretind că rațiunea nu are nici un rol în cunoaşterea divinității, şi nici pe cei cari coboară divinitatea până la a o face obiect de cunoaştere naturală a rațiunii.

V[ezi] teza sau, m[ai] bine-zis, tradiția creştină platonică (ortodoxă?), care îndepărtează prea mult rațiunea din religie din înțelegerea lui D[umnezeu], şi teza sau, m[ai] bine-zis, tradiția creştină aristotelică (catolică?), care face prea mare caz de rațiune în religie în înțelegerea lui D[umnezeu]... Unii teologi occidentali l-au analizat pe D[umnezeu] ca pe un obiect măreț, dar oarecum la dispoziția lor: v[ezi], mi se pare, în Gilson: *Istoria fil[ozofiei] medievale.*

Adevărul, în această chestiune – ca în multe altele –, e mult m[ai] complex şi m[ai] delicat şi, potrivit cu el, noi credem că revelația şi rațiunea se pot apropia p[entru] o colaborare, de izbânda căreia depinde însăşi realizarea destinului omenesc. Revelația şi rațiunea sunt, în esență, în istoria culturii, aşa-zicând,





complementare. Revelația merge mult m[ai] adânc decât rațiunea, dar adevărul este că ele se valorifică reciproc. Aceasta e colaborarea lor echilibrată şi salvatoare, dacă ea e fixată şi menținută într-o stare ideală.

Dar, p[entru] ca această colaborare rodnică să fie cu putință, trebuie ca spiritul nostru să fie prevenit. Iar a fi bine preveniți, în această chestiune, înseamnă să îndeplinim o dublă condiție: întâi, să nu avem orgoliul rațiunii, închipuindu-ne că ea e mijlocul nostru cel m[ai] înalt de cunoaştere şi că ea singură şi prin sine însăşi poate înțelege pe D[umnezeu]; al doilea, să nu ne închipuim că revelația se dispensează de rațiune; în ultimă analiză, rațiunea trebuie să se subordoneze revelației, care, la rândul ei, dacă nu e rău înțeleasă de oameni, va lăsa rațiunea să epuizeze fenomenul, adică să stabilească legile acestuia, construind ceea ce numim ştiința.

Rațiunea şi revelația sunt cele m[ai] mari bunuri ale omului, f[iin]d[că] ele sunt baza cunoaşterii lui, de care depinde mântuirea sa. De aceea, avem datoria să le luăm împreună, în colaborarea şi ierarhizarea lor justă, lăsându-le să fie ceea ce ele sunt, în fond, cu toate rătăcirile noastre, prin cari uneori le-am tulburat economia: adică, două funcții, diferite ca structură şi putere, dar lucrând într-un acord pe deplin justificat.

Privite pe acest drum glorios, pe care adeseori au mers în istorie la marii creatori ai geniului uman, ele sunt ca două branhii cunoscătoare, ireductibile una la alta, dar servind aceluiaşi organism spiritual, sau ca doi plămâni, deosebiți unul de altul, dar formând o respirație unică.

# Ştiinţă şi cunoaştere

Natura umană are un complex de reacţii fundamentale, cari o definesc: reacţia socială, artistică, morală, religioasă, gnosică, p[entru] a nu vorbi de reacţiile strict biologice, pe cari le au şi animalele. Aceste reacţii sunt originale, în sensul că nu se pot deriva una din alta, aşa cum la un corp geometric cele trei dimensiuni sunt solidare, dar perfect inconvertibile.

Printre ele, reacţia gnosică sau tendinţa de a cunoaşte e la fel de fundamentală ca şi celelalte, însă uneori e chiar mai puternică. Din exerciţiul ei multimilenar s-a născut ceea ce numim *ştiinţă*. Mulţi afirmă că ştiinţa sau rezultatele cunoaşterii, în general, s-au născut din cauza nevoilor practice şi din acumularea ideilor în timpul muncii. Această afirmaţie are o mare parte de adevăr, dar şi una la fel de mare, sau poate şi m[ai] mare, de eroare. Realitatea e că ştiinţa s-a născut din nevoi practice, dar şi chiar nevoia în sine, din acea reacţie fundamentală de a cunoaşte, despre care am vorbit, iar depozitul ştiinţific s-a amplificat nu numai în timpul muncii, ci şi în timpul de repaos aparent şi chiar al fanteziei.

Spiritul uman e, din acest p[unct] d[e] v[edere], un fel de poliedru invizibil: fiecare faţă reflectă ori simbolizează o tendinţă fundamentală, care trebuie privită ca ceva specific. Desigur, toate aceste reacţii de bază, definiţii p[entru] ştiinţa umană, se pot stimula una pe alta – şi aici intră în joc şi nevoile biologice, şi înseşi pasiunile nespirituale, cum ar fi: dorinţa de putere, de glorie etc. –, după cum se pot şi paraliza una pe alta, dar ele în sine sunt originale şi inconvertibile în esenţă una la alta, iar bogăţia şi corelaţia lor fac valoarea fiecărui om, ori a umanităţii ca formă nouă de energie în existenţă.

Dar ce este ştiinţa? Şi, când spunem aceasta, ne referim la ceea ce s-a numit ştiinţa „raţională", în opoziţie cu ştiinţa şi cu cunoaşterea „empirică". În acest sens, s-a spus că *ştiinţa este cunoaşterea verificată şi sistematizată*. Este această formulare adevărată? Ne înscriem contra ei, deşi se face atât de mult caz de dânsa.

Mai întâi, sunt sau au fost şi în ştiinţă multe erori, ca să nu m[ai] vorbim de ipotezele gratuite, deşi uneori s-a vărsat sânge





p[entru] ele. Pe urmă, sistematizarea e un ideal care nu e întotd[eauna] realizat, sau poate e mai mult în manuale şi tratate, iar în zonele descoperirilor şi tatonărilor recente din orice ştiinţă „raţională" e un oarecare haos fecund, o coreografie abstractă şi patetică, în care nu se văd întotd[eauna] liniile arhitecturale.

Pe de altă parte, „ştiinţa empirică", privită adesea cu dispreţ, deşi, în istoria omenirii, ea e la baza ştiinţei raţionale, are şi ea anume „virtuţi de verificare" şi de sistematizare, ce nu pot fi ignorate fără nedreptate. Am putea chiar spune că volumul cunoaşterilor ştiinţifice valabile şi al tehnicilor corespunzătoare, cari au scos omenirea din animalitate şi au instalat-o încet-încet, dar măreţ, pe scena ei singulară, se datorează „empiriei" şi iniţierii de la o generaţie la alta. A existat deci o verificare a ideilor, a „adevărurilor" şi în ştiinţa empirică. Deşi ea a fost adesea un amalgam de adevăruri şi erori, de pozitivităţi şi de empirităţi, dar partea de verificare, la care se adaugă importanta parte de divinaţie, pe care, în mare parte, a pierdut-o omul modern, a fost imensă.

Aşa se explică cunoştinţele înaintaşilor noştri în toate domeniile, chiar din preistorie, cari au luminat fruntea oamenilor şi au ghidat paşii lor, cunoştinţe ce ţin uneori parcă de miracol. Să ne gândim numai la cunoştinţele botanice, zoologice, astronomice etc. ale părinţilor noştri din epoca folclorică şi a înfrăţirii cu natura. Să ne gândim la uimitoarea medicină populară – în unele privinţe m[ai] valabilă decât cea „ştiinţifică" –, din care, cât s-a păstrat, în China s-a organizat astăzi o facultate specială, care pregăteşte medici numai pe baza ştiinţei medicale tradiţionale, şi că are studenţi la fel de calificaţi ca şi cei cari urmează facultatea de medicină „modernă". Iar noi nu mai posedăm decât o mică parte din tezaurul medicinii vechi sau populare, lăsat să se risipească de prezumţia raţionalismului contemporan.

În ceea ce priveşte sistematizarea, nici ştiinţa empirică nu era complet lipsită de calităţi. Un fel de a sistematiza cunoştinţele vieţii era, de exemplu, polarizarea lor în jurul sărbătorilor. Şi cum sărbătorile, înainte, erau multe, calendarul se transforma într-o enciclopedie în serviciul omului. Datinile de sărbători şi de anotimpuri făceau oficiul de sistematizare, un oficiu care depăşea ştiinţa însăşi şi valorifica viaţa pe m[ai] multe planuri. Sistematizarea cunoştinţelor, aşa cum fac ştiinţa modernă şi pedagogia modernă, are şi ceva artificial; de aceea au fost în secolul nostru pedagogi cari au propus să se predea elevilor cunoştinţele în legătură cu desfăşurarea vieţii înseşi şi cu „centrele de interes".

Urmarea e că nu putem rămâne la definiţia că ştiinţa e cunoaşterea verificată şi sistematizată, afară dacă prin aceasta nu se exprimă ceva relativ, pe de o parte, şi numai o deosebire de grad, pe de altă parte, între ştiinţa „raţională" şi cea empirică. În orice caz, filozofic vorbind, definiţia aceasta nu e recomandabilă, căci cine poate spune că a descoperit cunoaşterea verificată şi perfect sistematizată? Şi atunci suntem datori să căutăm o definiţie mai corespunzătoare.

Plecăm de la faptul că există „ştiinţe", dar nu „ştiinţă". Se întrebuinţează curent termenul „ştiinţă", însă, de fapt, el e un termen convenţional şi m[ai] mult metafizic. Se poate spune: „filozofia", „religia", „morala", dar, în fond, nu se poate spune „ştiinţa". Ceea ce posedăm e o sumă de ştiinţe, dacă nu chiar un conglomerat, dar nu ştiinţa. Şi aceasta, p[entru] motivul că fiecare ştiinţă studiază un fapt anumit de realitate ori realitatea privită dintr-un anume punct de vedere şi că *nu poate proceda altfel din cauza naturii ei înseşi.* Nu există omul, oricât de genial, care să poată studia realitatea în toate aspectele ei, dar, presupunând că ar exista, s-ar izbi de un obstacol mai adânc. P[entru] ca acest om să poată uni toate aspectele sau fragmentele realităţii într-un singur obiect – cum e, de fapt –, ar trebui să descopere principiul sau substratul lor comun, căci numai asta le unifică.

Dar acest substrat comun, acest principiu sau această esenţă, aceeaşi în toate domeniile existenţei, este ceea ce [am] numit *absolutul,* spre deosebire de relativ. Dacă un fizician, un naturalist, un matematician etc. ar ajunge în sondarea fragmentului de realitate care face obiectul disciplinei lui până la zona ultimă sau partea de absolut, ar ajunge, la drept vorbind, până la absolutul însuşi, f[iin]d[că] *absolutul* e în fiecare parte. Ceea ce nu e când e vorba de fenomene sau de concretizările m[ai] mult sau m[ai] puţin sensibile ale absolutului. Oricât ai studia un fenomen, un fragment de fenomen, nu poţi spune că implici în el toate celelalte fenomene, aşa cum se poate spune că în fiecare „parte" de absolut este absolutul însuşi. Ştiinţa, deci, este obligată să se mulţumească cu „fenomene" sau cel mult cu grupuri de fenomene, cu domenii de fenomene.

Chiar dacă apar ştiinţe complexe, formate din m[ai] multe ştiinţe, aşa-numitele ştiinţe „interdisciplinare", cum se întâmplă astăzi din ce în ce mai mult, nu se poate spune că mergem către o ştiinţă care să cuprindă într-un obiect unic toate fragmentele de realitate. Iar presupunând că va apărea vreodată o ştiinţă, una singură, care să unifice toate fenomenele într-unul singur, prin sesizarea substratului lor ultim, aceasta nu s-ar mai chema ştiinţă, ci filozofie.





Să mai insistăm un moment. Avem, de fapt, *fenomene* şi *fenomenul.* Fenomenele sunt în număr infinit, dar fenomenul e unic. Filozofii înţeleg prin fenomen toată lumea „sensibilă" sau, cum ar spune teologii, lumea creată, care se schimbă mereu, în timp ce substratul ei, absolutul, Atlasul lumii sensibile, rămâne acelaşi. Ştiinţific, nouă ne sunt perceptibile şi proprii p[entru] explicare fenomenele, iar nu fenomenul ca atare, f[iin]d[că], p[entru] a-l înţelege pe acesta, ar trebui să-i căutăm şi m[ai] ales să-i găsim o raţiune sau o cauză *în afara lui,* căci cauzele sunt întotd[eauna] exterioare efectului.

Dar a şti care e cauza fenomenului ca atare, deci motivul lui ultim, înseamnă a cunoaşte absolutul sau, cum îi m[ai] spun filozofii, lumea în sine, numenul, indescriptibilul, inteligibilul, iar teologii, lumea revelată. Aceasta însă n-o poate descoperi ştiinţa, m[ai] bine zis: „ştiinţele", ci cel mult filozofia sau religia. De aceea, am putea spune că ştiinţa (în înţeles de ştiinţele) se ocupă cu *fenomenele,* pe când filozofia se ocupă cu *fenomenul.* Cu alte cuvinte, ştiinţa e o prizonieră a fenomenului: nu poate ieşi din el. Ea poate cel mult să stabilească legătura între unele ştiinţe, să realizeze grupuri unitare de ştiinţe, poate, în cazul cel mai bun, să ofere unele sugerări p[entru] a concepe substratul existenţei sau absolutul, dar nu poate ajunge la acesta, iar dacă ajunge, se transformă, *ipso facto,* după cum am spus, în filozofie.

*Numai filozofia poate să evadeze din fenomen.* Că o face în realitate sau în iluzie, aceasta e o altă problemă, pe care o vom studia la timp. M[ai] mult: centrul de greutate al filozofiei, posibilitatea şi, am spune, blazonul ei sunt prin ceea ce descoperă în afara fenomenului şi prin care luminează dintr-o dată fenomenul. De aceea, propunem următoarea definiţie a „ştiinţei", a modului ştiinţific de cunoaştere: *ştiinţa este cunoaşterea intrafenomenală,* pe când filozofia este mai cu seamă cunoaşterea *extrafenomenală* sau, pur şi simplu, a *fenomenului.*

De aici, un corolar. Fenomenele, fiind în număr infinit, şi lumea vizibilă creându-se mereu şi apărând fenomene cari nu existau până acum şi pe cari oamenii de ştiinţă trebuie să le cerceteze, aceştia nu numai că nu pot pune un punct final în studiul lor, dar sunt obligaţi chiar de obiectul căruia-i zicem ştiinţă să prezinte, în mod permanent, cunoaşterea ca un început: ştiinţa,

oricât ar fi de avansată, e întotd[eauna] un început. M[ai] mult: se prezintă ca un început, ca ceva în mod esențial *neterminat sau neterminabil.* Se știe că, în știință, o problemă rezolvată deschide alte probleme și nici un adevărat om de știință nu-și închipuie că a ajuns să descopere cheia însăși a cunoașterii. Știința se măsoară prin câte explicații noi a adus, iar nu prin ce m[ai] t[re]b[uie] să aducă.

Altfel e în filozofie. Ambiția oricărui mare filozof e să dea un tablou al existenței, adică să dea o cheie magică, mai precis, o cunoaștere *încheiată.* În realitate, nici un filozof, oricât de prestigios, n-a dat o astfel de cunoaștere, dar a avut acest scop și în unele cazuri a crezut că l-a realizat și chiar lumea cealaltă a crezut un timp, sau mai târziu s-a întors din când în când la el. Cunoașterea filozofică, vorbind subiectiv și uneori chiar istoric, nu e suspendată, ci încheiată în sistem – e terminabilă, în acest înțeles, de aceea ultima definiție la care ajungem sau pe care o propunem p[entru] a înțelege adevăratul caracter al științei este următoarea: *știința este cunoașterea intrafenomenală neterminabilă,* spre deosebire de filozofie, care e cunoașterea extrafenomenală sau a fenomenului, terminabilă.

În acest capitol nu ne-am ocupat de filozofie decât p[entru] a înțelege m[ai] bine știința. Acum cercetarea noastră a vrut num[ai] să arate că știința, cunoaștere de mare valoare, nu poate fi punctul final al cunoașterii umane, f[iin]d[că] nu coboară în esența ultimă a lucrurilor, ci e oarecum *prizoniera* lor. De aceea suntem obligați să ne adresăm și altor moduri de cunoaștere.



# Artă și cunoaștere

## Capitolul I
## Preambul

Arta e veche în omenire[1]. Dovadă pentru aceasta sunt desenele și picturile preistorice din unele peșteri, desenele rupestre în aer liber ce se descoperă acum aproape în toate continentele, încrustările din același timp pe oasele de ren sau de alte animale, chipurile de piatră atât de expresive, aproape tulburătoare, lăsate de strămoșii noștri de atunci. Dar e ceva încă și mai vechi: instinctul frumosului, din care, în fond, s-a născut arta. Acest instinct sau această înclinare e și la copil, chiar din primul an, și poate că un embrion pentru frumos (nu pentru artă) e și la unele animale superioare.

În ceea ce privește arta propriu-zisă, ea s-a constituit în legătură cu religia și magia, munca și interesele practice, orgoliul și vanitatea, jocul și imitarea naturii, obiceiurile la naștere, căsătorie, înmormântare, dar mai ales în legătură cu religia. S-a născut în legătură cu toate acestea sau împreună cu ele, sub protecția ori imboldul lor, dar nu din ele, cum s-a spus mereu. Ca și la știință, trebuie să recunoaștem, pe lângă stimulentele sau cauzele exterioare, și un stimulent sau o cauză interioară, așa-zicând dezinteresată, din care s-a născut arta, chiar dacă primii creatori nu și-au dat seama de acest fapt. Imaginea mentală cerea și ea o exteriorizare pentru ea însăși; artistul preistoric, atunci când desena sau picta figura unui animal și căuta să o facă maximum de veridică și de expresivă, o făcea dintr-un stimulent oarecare, străin de artă. Aceasta era, să zicem, luciditatea lui. Dar, paralel cu luciditatea, lucra la el un gust pentru frumos, chiar pentru artă, de care nu-și dădea seama, care-l conducea însă din interior. Probă că nu toți oamenii făceau obiecte de artă – ca și astăzi –, ci numai cei cari aveau în structura lor forma posedantă sau cvasi-halucinantă a artei.

Cauze eteronome și cauze autonome au lucrat din primul moment pentru ca să apară arta. Chiar și în timpul nostru nu intensitatea cauzelor eteronome decide de valoarea creației artistice,

ci aceea a cauzei intrinsece, cum e și în conduita morală. Nu magicienii, nu religioșii, nu simplii muncitori etc. au creat arta, în ultima analiză, ci cei cari, pe lângă acestea, aveau în ei și dimensiunea activă a întruchipării, autosugestionații unei a doua lumi.

Priviți un copil: el desenează ca să-și treacă timpul ori pentru că l-au pus cei mari, ori din vanitate, ori din imitație etc. Dar artist virtual e numai dacă este furat de un demon bun atunci când ia creionul în mână, demon despre care el nu știe nimic. Luciditatea în artă e numai la adulți și n-a fost la începutul artei în evoluția omenirii.

Chiar și astăzi luciditatea nu atinge ultimele resorturi, deși a ajuns să aibă o arie foarte importantă; în nici un domeniu al culturii nu e mai mare colaborarea dintre inconștient și luciditate ca în creația artistică.

Cât e, în termeni matematici, de când s-a născut arta, nu putem ști. Însă putem afirma că, dacă nu arta, măcar înclinarea spre frumos e mai veche în omenire chiar și decât religia (analogie cu copilul mic), fiindcă religia cere mai multă maturizare intelectuală.

În orice caz, un lucru e sigur: arta a fost, din prima zi, o mare mângâiere și un mare sprijin pentru ființa umană. Se poate spune că, dacă omenirea n-a ajuns până acum în întregime la casa de nebuni, se datorează religiei, muncii și artei sau poeziei în sens larg. Artele au fost *des dieux amis*[2], cum spune un mare poet (Musset, *Premières poésies*).

Atât de mult și-au dat seama oamenii de mângâierea sau mândria artei, încât predecesorii noștri cheltuiau adesea mai mult pentru artă decât pentru utilitate. Când un țăran patriarhal făcea o casă, se gândea în primul rând să o facă frumoasă și apoi utilă. Tot așa, o poartă, un toiag, o scoarță... Până și sabia multor cavaleri sau potentați era gravată artistic, și nu numai pe mâner...

Dar pe noi, aici, ne interesează *arta* numai *sub raportul cunoașterii.* Arta e o mângâiere. Este ea și o cunoaștere, și în ce condiții sau limite?

De fapt, se poate spune că *aspectul gnosic* al artei a apărut aproape o dată cu filozofia. Oricât ar fi fost arta, la început, înecată în metafizică sau în psihologie, sau în politică, sau în etică, ea s-a limpezit și ca un mod de înțelegere a lucrurilor. Platon, care excludea pe artiști din republica lui, cerea totuși tinerilor să știe muzică, între altele, pentru a-i primi în școala sa. Aristotel în-





țelegea că artele trebuie să redea natura, realitatea. Plotin considera extazul sau unirea cu divinitatea ca fiind totodată adevărul și frumosul suprem.

Pozițiile adverse și extreme au apărut mai mult la gânditorii contemporani. Filozofii romantismului german pun hotărât arta în legătură cu aperceperea Absolutului însuși: Hegel și, mai ales, Schelling și Schopenhauer, pe care-l considerăm tot romantic.

A venit, apoi, așa numita „artă angajată", cu doctrinarii ei, cari includ în artă finalități de transformare mai ales socială. În acest scop, arta trebuie „să reflecte" societatea, să o cunoască, pentru a o putea schimba; s-a simțit și oarecare praf de pușcă în aceste doctrine...

Pe de altă parte, filozofii cari au văzut în artă o valoare ce se adresează întregului suflet, deci și inteligenței (Guyau) sau moralității (Ruskin), au înțeles că arta are rolul să potențeze viața și, ca atare, nu poate lăsa la o parte cunoașterea, care este element de bază al vieții.

Chiar curentele cari s-au numit realismul, naturalismul, impresionismul etc. denotă intenția de a crea o artă care să ajungă până la datele sigure ale existenței.

Poziția opusă este a „puriștilor", a artei pentru artă. Creația artistică are să se ocupe numai de ea însăși, ea nu are, după ei, o legătură fundamentală cu cunoașterea, cel mult patetizează drama cunoașterii. Foarte elocvent spune acest lucru un critic român, pe nedrept aproape uitat: „Poezia își are izvorul în sensibilitate, nu în inteligență, ca filozofia; ea folosește imagini, nu concepte; ea trezește emoții, nu cunoștințe; ea exprimă individualul, nu generalul; ea creează frumosul, nu descoperă adevărul. În consecință, cele două activități spirituale diferă prin geneză, natură, finalitate și metode (...) Putem vorbi despre *o dramă a cunoașterii* și nu despre *o problemă a cunoașterii*" (Emilian Constantinescu, „Steaua", iulie 1968)[3].

Iar maximul acestei atitudini a apărut în cunoscuta butadă a lui Mallarmé: poezia nu se face nici cu idei, nici cu sentimente, ci cu cuvinte (citez din memorie).

Care-i adevărul?

# Capitolul II
# Natura artei

A fi curios, desigur, să vorbim despre artă, indiferent din ce punct de vedere, fără să ne întrebăm de ce natură este ea[4]. Dar e şi un motiv mai special. Din însăşi ideea pe care ne-o facem despre artă poate să rezulte o lumină decisivă, măcar ca direcţie, pentru raportul dintre ea şi cunoaştere. Când Schelling spune, de exemplu, că arta este identitatea dintre aspectul real al Spiritului, care e cunoaştere, şi aspectul subiectiv sau ideal al lui, problema e rezolvată de la început şi nu mai trebuie decât să fie demonstrată în amănunte sau aplicaţii. Nu e, deci, indiferent cum definim arta.

E adevărat, una din faptele cele mai des evitate este tocmai definirea artei. Şi, când se face, se cade nu rareori în definiţii ori tautologice, ori metaforice, ori negative, arătând mai mult ce nu este arta, ori se forţează puncte de vedere artificiale, se recurge la un verbiaj savant, care amăgeşte şi autoamăgeşte, şi chiar la piruetări rafinate, lăsându-se întotdeauna impresia, în aceste cazuri, de ceva incomplet sau unilateral. Trebuie să recunoaştem că toate valorile mari ale vieţii sunt, în fond, o enigmă, iar arta este printre cele mai enigmatice.

S-a spus că arta se trăieşte, se gustă, iar nu se explică. Şi totuşi, nu e un motiv să renunţăm, căci filozofia tocmai cu acest fel de enigme se ocupă, chiar dacă ele ar rămâne pentru totdeauna enigme – şi mai ales din cauza aceasta. Întru cât ne priveşte, nu ne propunem să reuşim acolo unde au eşuat alţii, de aceea vom încerca să identificăm arta în primul rând pentru ceea ce ne interesează aici, căutând să ajungem mai mult la ceea ce se cheamă o definiţie de lucru.

Pentru aceasta, trebuie să spunem însă că, în această parte a studiului nostru, ne vom ocupa de artă în abstract, adică nu de opere de artă, ci de fenomenul în sine al artei, considerat oarecum ca o perfecţiune. Operele de artă, chiar când aparţin geniilor, au inegalităţi de ton, căci, vorba poporului, „nici un răsur fără cusur". Cu atât mai mult nu ne referim la felul cum gustă oamenii arta în realitate, fenomen foarte [h]eteroclit, în care intră puţine motive pur artistice. Şi ne referim, fireşte, la arta în general, nu numai la cea literară sau muzicală, sau de altă modalitate.





Cea mai sigură calitate a obiectului de artă este faptul că el constituie o armonie. În epoca noastră a început să se facă un caz deosebit de muzică zgomotoasă şi de dansul violent, de sincope şi, eventual, de istorie în artă. Dar aceasta nu e artă, ci poate fi, cel mult, un succes biologic, discutabil şi el, până la urmă.

Însă armonia singură, deşi e cea mai evidentă în fiinţa artei, nu ajunge.

Altă calitate a obiectului de artă este prezenţa factorului emotiv. Şi rezolvarea unei teoreme poate fi ceva armonios, şi aşa e de cele mai multe ori pentru un matematician de vocaţie. Se spune adeseori că această rezolvare este în sine însăşi o operă de artă, dar e aici mai mult o figură de stil, deşi trebuie să admitem că, în anume cazuri, este chiar aşa, dar fiindcă gânditorul în chestiune adaugă şi suficient sentiment.

Evident, în artă este vorba de o emoţie mai mult sau mai puţin eterată, care nu iese din sfera armoniei, dar ea există întotdeauna, ca un factor fundamental, fără de care nu ne putem închipui actul artistic. Şi în poezia parnasienilor era implicat sentimentul, oricât ar fi fost de geometrizat şi decantat. O poezie, o creaţie artistică fără sentiment e o creaţie de computer. Combinaţiile pur intelectuale cari urmăresc performanţe rare sau chiar bizare şi de care actuala producţie literară abuzează, dând impresia mai mult a unei industrii verbale, se îndepărtează de fenomenul artei ori îl infirmă.

Trebuie să mai adăugăm că nu ignorăm legea integralismului psihic, după care sufletul e întreg în orice moment al lui. E întreg, dar ca nuanţe sau ca elemente aşa zicând de laborator. După această lege, emotivitatea e permanentă în orice stare a psihicului ca şi celelalte moduri principale ale lui. E însă vorba de grad, fără să putem preciza când începe sau sfârşeşte o stare considerată intelectuală sau afectivă, sau voliţională. Ceea ce e sigur e că în artă elementul emotiv apare ca ceva principal. Arta nu se poate reduce la un pur joc al inteligenţei nici când e vorba de creator, şi nici când e vorba de cel ce trăieşte arta creată de alţii.

A treia calitate a artei este elementul hedonic. S-a vorbit de-a lungul secolelor şi se vorbeşte mereu de plăcerea pe care o oferă arta. Cuvântul nu e cel mai potrivit, având în vedere că aici e vorba de o plăcere spirituală şi ordonată în felul ei. Am preferi termenul „încântare" sau „bucurie", dar celălalt e consacrat. Şi francezii spun *plaisir esthétique*[5] şi germanii spun *Kunstgenuß*[6], când

ar putea să spună *joie*[7] şi *Freude*[8], deşi francezii uneori spun şi aşa. Dar să nu ne oprim prea mult la cuvinte. Important e că arta oferă oamenilor o anumită desfătare sau plăcere. (Nu vorbim de crearea însăşi a operei de artă, ceea ce e altceva.) Deşi poetul a spus „dureros de dulce", adică „dureros de frumos", în ambele cazuri nu poate fi vorba de ceva care să întreacă ori să anuleze aspectul pozitiv al bucuriei.

În trăirea artei pot fi chiar lungi momente de încercare, de tensiune, dar ele sunt pentru a adânci emoţia artistică şi pentru a o sublima, dacă nu întotdeauna în acelaşi timp, cum e ideal, imediat după aceea. Iar dacă durerea depăşeşte pur şi simplu încântarea, nu mai e operă de artă. Aşa-zisele stări de groază şi de *suspense* pe cari le montează unele opere se adresează ori oamenilor elementari, ce greu pot fi mişcaţi, ori celor blazaţi, cari, din motive diferite, sunt în aceeaşi situaţie; în ambele cazuri respectivii rămânând, în fond, tot plăcut impresionaţi. Chiar romanele poliţiste cele mai tari nu produc durere, din contra, şi, de altfel, plăcerea dată de ele nici nu e de caracter artistic.

Se întâmplă cu arta un lucru curios. Un filozof german, Konrad Lange, a analizat fenomenul „pendulării" în starea artistică. El a fost criticat, dar are o mare parte de adevăr şi se aplică cel puţin pentru a explica ceea ce am putea numi mecanismul supapei de siguranţă. Când identificarea cu personajele cari, într-o operă, suferă mai mult sau mai puţin atroce, poate să aducă o mare suferinţă cititorului sau ascultătorului, intervine ideea că, totuşi, acele suferinţe nu sunt reale, ci că sunt o ficţiune, şi că, în orice caz, nu sunt personale. Acest fel de pendulare între durerea personajelor din operă şi refugierea pe insula apărută a eului propriu face ca, atunci când plăcerea artistică ar fi ameninţată să fie înlăturată cu totul, să nu mai aibă loc; trăirea artei presupune un minimum de confort psihic, fără de care nimeni nu ar mai merge la teatre, n-ar mai vizita muzee, n-ar mai citi literatură. Persoanele nocive, mai ales feminine, cari, după ce au citit un roman, de exemplu, spun: „am plâns mult", „am râs mult", înseamnă că au uitat de starea estetică şi că n-au mai ieşit din pielea personajelor; supapa n-a funcţionat. Sau că s-au trezit la urmă, pentru ca, peste puţin timp, să uite totul.

Toate acestea nu vor să spună că adevărata stare artistică e ceva comod sau facil. Dacă cititorul, ascultătorul sau privitorul nu se identifică în mod absolut cu personajul ori cazul din opere, el trăieşte totuşi problema sau situaţia în sine, ca o dimensiune a





vieţii, şi aceasta poate să meargă până la tragic. Însă tocmai aici e unul din miracolele artei: ea domesticeşte durerea, o decantează şi, deşi o adânceşte, îi dă armonie, îi dă încântare. Arta e totuşi o „parantezare"; în cuprinsul ei, oricât ar fi de ameninţătoare valurile oceanului şi gurile rechinilor din exterior, se poate realiza un interval de relativă linişte. Dacă unii citesc ori ascultă, ori privesc arta aşa cum ar juca popice şi se distrează, iar alţii se pierd cu totul şi varsă lacrimi nenumărate ori confundă arta cu un narcotic, e fiindcă, de fapt, trăiesc o stare puţin sau deloc artistică. Arta adevărată e o înaltă cuviinţă a bucuriei, chiar dacă, pe planul din fund, se schiţează permanenţa tragicului. De aceea, e de mirare că un spirit atât de erudit şi de subtil ca Benedetto Croce a contestat caracterul hedonic al artei, deşi l-a admis indirect, în oarecare măsură. Înclinarea sa spre contradicţie l-a condus la acest punct de vedere.

Iar cu aceasta am constatat trei însuşiri ale fenomenului artei: armonie, emoţie, bucurie. Ele nu ajung pentru a deosebi arta de alte stări sufleteşti. Simpla armonie a matematicianului nu e numaidecât artă. Armonia emotivă, oricât ar fi de plăcută, de hedonică, a unei scene de familie ori între prieteni, de exemplu, nu înseamnă prin ea însăşi o stare artistică. Pentru a se ajunge la această performanţă de spirit, mai trebuie ceva, care e un fel de antenă de aur a artei: semnificaţia, expresivitatea. Incontestabil: câţiva membri ai familiei, câţiva prieteni pot să trăiască la un moment dat faptul că se află împreună în jurul unei mese ca pe o *operă de artă*; şi ea e, în adevăr, în acest caz, o operă de artă. Dar cu condiţia ca ei dă-i găsească *semnificaţia* sau expresia spirituală, să o trăiască şi ca pe ceva în sine, ca pe un fapt ce se poate depersonaliza şi se poate înscrie într-un fel de panteon de valori.

Şi, cu această ocazie, trebuie să spunem că, dacă sunt mulţi oameni cari eteronomizează opera de artă şi o valorifică pe alt plan decât cel estetic, în schimb, sunt, din fericire, şi oameni cari creează modalitate artistică chiar dacă n-au în faţă o operă de artă ori perfecţionează o operă de artă cu idealismul lor estetic şi o văd mai bună decât este, fiindcă, în adevăr, *ea devine mai bună prin ei.* Adică, sunt oameni cari *văd lumea artistic,* după cum alţii o văd politic ori biologic, ori moral, ori filozofic, teologic etc. În mintea lor totul devine, aşa-zicând, operă de artă, pentru că ei ştiu să descopere expresivitatea sau semnificaţia ce conferă faptelor celelalte calităţi despre cari am vorbit, adăugându-se rangul de a fi obiect de artă.

Câtă lume, de pildă, nu priveşte un anume peisaj? Dar nu pentru toţi el este şi operă de artă. Pentru alţii însă este, deşi nu e semnat de nici un autor. Căci, în fond, este creat de ei în acel moment. Câţi oameni nu văd aspecte interesante în cafenele ori pe stradă? Dar cei mai mulţi trec indiferenţi. Însă pentru tagma, extrem de rară, a unui Caragiale, ele încep să se organizeze în valori de teatru. Unele psihicuri fac, deci, ca totul să se mişte şi să cristalizeze în obiecte de artă; sunt predestinaţii muzelor şi sunt, de fapt, adevăraţi creatori, chiar dacă n-au scris nici o carte, n-au pictat, n-au sculptat. Uneori se ignorează singuri, pe când alţii, creatori numai pe jumătate ori mai mult în închipuire, se cunosc, adică se apreciază exagerat.

Numărul operelor de artă e, aşadar, sau a fost mult mai mare decât cele înregistrate în istorie; ele au aparţinut celor cari au văzut lumea artistic. Dar a vedea lumea artistic vrea să spună, pe lângă armonia emotivă şi esenţial hedonică, semnificaţie captivantă, înţeles care se adaugă la înţelesurile curente sau de suprafaţă. Prin aceasta, lumea devine finalmente expresivă şi se constituie ca artă.

Faptul e foarte important şi trebuie să insistăm. Semnificaţia ca expresie şi luminare a existenţei, ca un fel de aromă de înţeles ce se descoperă în substanţa vieţii şi o schimbă din materie în spirit, îl atrage pe creator şi apoi îi atrage şi pe cei cari îi cunosc opera, încât, în cazurile cele mai caracterizate, se ajunge la contemplaţie, fapt atât de cunoscut în lumea artei. Nu la o contemplaţie absolută, ca în mistica religioasă, dar la o contemplaţie sigură, care vine pe urma faptului că cel ce trăieşte opera de artă e *absorbit* de sensul ei, de semnificaţiile ei şi, până la un punct, se pierde în ele.

Valoarea unei opere de artă e decisă, în mare parte, de complexitatea semnificaţiei pe care o include ori a cărei ocazie este. Cu cât ea e mai adevărată, mai profundă, mai universală, mai eternă, cu cât are mai mult suflu moral sau puritate de fond, mai mult suflu religios de fond, şi cu cât e mai originală, cu atât şi valoarea operei creşte. Arta nu e obligată să aibă originalitate de idei, nici chiar adevăr, nu e obligată să aibă puritate, spirit moral, religios, nu e obligată să intereseze toată planeta umană ori toată istoria oamenilor, dar, dacă are toate acestea sau o parte însemnată din ele, e cu atât mai valoroasă. De obicei, operele artistice au semnificaţii mai mult într-un domeniu sau altul, dar complexitatea ori chiar completitudinea de domenii e marca operelor geniale, şi nici a lor întotdeauna.





Arta ca semnificaţie, în sensul arătat, ne dă putinţa să deosebim cu destulă claritate între frumosul natural şi cel artistic, ca şi între frumosul industrial şi cel artistic, fără să ne închipuim că poate exista o graniţă de precizie matematică între aceste două feluri de frumos. Un peisaj este frumos natural şi este artistic numai pentru cine poate să-i descopere semnificaţia ori să i-o presupună. Cântecul privighetorii, chiar el, e frumos natural, dar e mică simfonie pentru muzician, chiar dacă acesta e un om din popor. Această semnificaţie e încă unul din sensurile în care se poate lua vorba lui Amiel, prin care, mai ales, este nemuritor: *peisajul este o stare de suflet*, adică o semnificaţie încorporată de om în lucruri sau descoperită în ele. Trecând la obiectele domestice, la obiectele industriale, ele nu sunt artă, sunt numai frumoase, dacă sunt. Fiindcă nu au acea semnificaţie care să lumineze sau să legene existenţa, viaţa, nu produc niciodată contemplaţie, sunt ceva cotidian, nu au putere de transfigurare. Nimeni nu contemplă un cuţit, un aparat de radio, un automobil, deşi pot fi şi admirate; ele nu relevează semnificaţii existenţiale.

Această semnificaţie, împreună cu armonia, emoţia distilată şi încântarea, caracterizează arta. Şi aici se pune o problemă menită, poate, să lămurească cel mai sigur raportul dintre artă şi cunoaştere. S-a vorbit de caracterul concret al artei[9], de faptul că ea e un triumf al individualului, că arta n-are abstracţie sau că abstracţia o ucide. E mult adevăr în aceste afirmaţii şi recunoaştem că, într-un fel, este aşa. Însă, ne întrebăm: muzica, cea mai specifică dintre arte şi, în orice caz, cea mai adâncă, e în afara abstracţiei? Desigur, melodia are „desen“ şi fluxul simfonic are „arhitectură“, valori concrete, dar câtă metaforă intră aici? Şi ce să spunem de abstracţia divină a muzicii unui Bach sau Beethoven?

Iar despre arta „abstracţionistă“ – cea autentică, caz foarte rar, ea fiind, de obicei, un amestec bizar de industrie, silogistică simbolică la îndemâna oricui şi prezumţie – se poate spune că, totuşi, din amestecul de linii sau de forme „abstracte“, încep să se detaşeze un fel de figurări pline de obsesii ale sensului. Nu mai vorbim de intelectualizarea actuală a literaturii, în special a poeziei, uneori de mare efect artistic, sau a multor romane. Ne amintim apoi de unele poezii lirice, de pură şi maximă intimitate a emoţiei şi presentimentului, care generează mereu semnificaţie,

deşi ea e neprecizabilă sau multiformă. De exemplu, versurile celebre:

> *[Dar nu-ţi rămâne lumea? Pe stânci oare*
> *Nu trec iar umbrele în sfinte-alaiuri?*
> *Nu se mai coace holda? Zâmbitoare*
> *Nu merg pe lângă ape crengi şi plaiuri?*
> *Şi nu se-naltă tot ce dă măsură*
> *Printre făpturi – şi-i fără de făptură?]*[10]

de Goethe. Aici ai impresia că înţelesurile se cristalizează fluid în jurul unor fapte fugitive, că totul e ţesut din fulgi de cuvinte şi că abstracţia emotivă e suverană, că poetul e un mare logician al abstracţiei emotive, fără noţiuni şi judecăţi formale. Sunt cazuri când sentimentele intime ajung la o atare perfecţiune, încât parcă se dizolvă într-o abstracţie de pură intuiţie curgătoare.

Atunci, ce trebuie să înţelegem prin concret în artă? Trebuie să înţelegem un individual sau un caz individual de la care se pleacă, dar nu se rămâne la el, un concret care radiază semnificaţii. Dacă nu radiază e material mort, opac, şi nu artă. Dar *semnificaţiile*[11] *sunt întotdeauna ceva abstract.* Arta e un nor luminos sau un roi de abstracţii în jurul a ceva concret: personaj, caz sau situaţie, formă, sunet, culoare. Personajele, situaţiile sau cazurile etc. sunt îmbibate de înţelesuri ce se degajează mereu, sunetele sunt un fel de fiinţe cari îşi recită sensurile, culorile nu sunt numai ceva fizic, ci un nesfârşit alai de tendinţe, de deschideri spre inteligibil, iar formele închid gânduri fără a fi obligate să fie ermetice. E destul să ne gândim la un van Gogh, pentru care culorile, în nuanţa şi şerpuirea lor, erau noime şi destine. Culorile lui Ţuculescu sunt un fel de epifanii... E destul să priveşti ochii pictorilor de rasă, când se uită la mirajul culorilor: e o aprindere care parcă vizitează firea, ca nişte lasere blânde.

Concretul artistic e plin de abstracţii: creatorul de artă le vede într-un fel al său şi cel care realizează adevărata trăire artistică, de asemenea. S-ar putea chiar spune că arta e un *abstract sui generis,* făcut din importante semnificaţii ale realului, cari se detaşează din individual sau concret. Lumea, în chip obişnuit, nu vede ce e abstracţie semnificativă în lucruri şi oameni, însă artistul vede. E şi artistul un fizician al atomului, dar e vorba de un „atom“ de spirit, pe care artistul îl disociază instinctiv, dând drumul semnificaţiilor să umble în lume şi dirijându-le subtil, de la distanţă.





S-a creat, pentru pictură, sculptură, arhitectură, expresia „artele plastice“, ca şi când numai ele ar fi plastice. Probabil pentru că în ele concretul e mai vizibil sau mai palpabil, un concret ocular sau tactil. În fond însă, toate artele sunt plastice. Nici pictura, nici sculptura, nici arhitectura nu rămân la concretul exclusiv, la concretul *sans plus.* Un asemenea concret n-ar fi artă, ci un bolovan sau un obiect de inventar. Plasticitate înseamnă tocmai concretul de un fel sau altul, dar atât de sugestiv, încât e radiant de semnificaţii. *Pietà,* opera lui Michelangelo, sau o madonă de Rafael sunt apariţii dintr-un azur al transcendenţelor: ele n-au mai puţin „abstract“ decât o simfonie. De altfel, convertirea reciprocă a muzicii şi sculpturii (nu mai vorbim de muzică şi pictură!), proces ce se poate gândi, spune mult în acest sens. Artele sunt plasticitate, adică o întâlnire a concretului, a sensibilului, cu semnificativul.

După cele de mai sus, putem defini fenomenul artei sau dimensiunea artistică a existenţei ca o *armonie emotivă esenţial hedonică şi multisemnificativă.* Din chiar această definiţie rezultă că arta e şi un însemnat mod de cunoaştere. Ea trebuie să fie studiată şi de logicieni, nu numai de esteticieni, dacă e vorba să dăm logicei un sens mai larg, de instrument al cunoaşterii în plenitudinea ei.

Arta e o actualizare armonioasă, emotivă şi hedonică a unor semnificaţii de valoare despre realitatea umană şi extraumană. Şi, dacă voim ca definiţia să fie mai scurtă, ceea ce e întotdeauna de dorit, şi, dacă ne gândim că plăcerea este, la urma urmei, implicată în armonie, căci nu s-a pomenit armonie neplăcută sau esenţial dureroasă, putem spune, în final, că arta e o armonie emotivă semnificativă.

# Capitolul III
# Evidențe istorice

Până acum am vorbit în mod principiar de aspectul gnosic al artei[12]. Acesta rezultă din însăşi analiza conceptului de artă. Dar există şi evidențe de altă natură, cele mai multe cu caracter istoric. Ele au valoarea că nu pot fi contestate de nimeni şi pentru mulți sunt cele mai convingătoare.

Artele, de-a lungul secolelor şi mileniilor, au fost şi o imensă lecție de cunoaştere, de mlădiere şi îmbogățire a inteligenței omeneşti; şi aceasta se vede în multe feluri.

Mai întâi, a fost epoca uceniciei culturii, epocă fastuoasă, cvasi-mitologică, în care genul uman şi-a fixat marile probleme ale spiritului şi a dat primele rezolvări şi incantații. Atunci arta, filozofia, religia aproape fuzionau, în orice caz, formau o singură disciplină. Ştiința însăşi era cuprinsă în aria ei. Exemplul cel mai clar pentru noi, în acest sens, sunt secolele al IX-lea - al VI-lea ale vechei culturi greceşti, de la Hesiod la Onomacrit şi Ferechide. Înțelepciunea şi viziunea lumii erau exprimate în formulări poetice. Legătura dintre poezie şi filozofie era atât de intimă, încât mult timp s-a crezut că ultima s-a născut din prima, că filozofia a existat înaintea filozofilor şi a fost apanajul poeților. O idee în acest sens a ajuns şi la Iancu Văcărescu al nostru, când a scris:

*... orice om (sic!) începe*
*Întâi prin poezie*
*Ființa de-şi pricepe*[13].

Adevărul e că atunci era încă timpul unității psihicului omenesc, al sufletului ce se manifesta întreg în orice produs spiritual mai însemnat, arătând mai lămurit decât oricând adevărul legii integralismului psihologic, de care am vorbit. Poezia era filozofică, dar şi filozofia era poetică şi amândouă erau pătrunse de spirit religios, încât nu se poate spune că una a generat pe cealaltă. Principalele moduri de reacție spirituală ale omului în fața existenței, deşi diferite în sine, erau organic corelate. Cel mult despre ştiință se poate spune că a precedat arta, religia, filozofia, în înțelesul unor idei ştiințifice elementare şi unor practici tehnice tot elementare, fiindcă fără acestea oamenii n-ar fi putut să trăiască; ele se găsesc, mai modest, şi la animale.





Un fapt e însă sigur: poezia a dat avânt gândirii filozofice şi putința exprimării expresive, după cum filozofia a dat poeziei gravitate; arta, filozofia, religia, aflate mai mult sau mai puțin în germen, s-au stimulat reciproc. Până la un punct, aceeaşi situație a fost în folclor. Basmele, snoavele, proverbele şi chiar poeziile propriu-zise nu sunt numai valori de artă, ci şi de cunoaştere, de filozofie. Gândirea filozofică a stat deci mult timp în preajma poeziei ori în interiorul ei şi a beneficiat de acest fapt. Iar dacă la acestea adăugăm că primele notări în scris au fost cele ideografice, cari implică talentul de a desena şi că aceste notări au însemnat un salt colosal în cunoaştere, vedem că arta a ajutat în mod impresionant progresul gândirii.

Dar nu se poate ignora rolul artei în cunoaştere, nici după ce disciplinele culturii sau separat. Şi aici apare o însuşire aproape uimitoare şi stranie a artei, după cum spun esteticienii: uşurința cu care se poate alia cu valori din afara ei sau putința intimă de a colabora cu alte discipline ale spiritului şi aproape cu tot ce face omul. Numai eul primitiv, după concepția unui filozof (C. Rădulescu-Motru), mai are această caracteristică de a se muta în toate situațiile. Din acest punct de vedere, funcția artei e ca o iederă gata să se fixeze pe orice şi să-l ornamenteze în fel şi chip, uneori cu pericolul de a-l înăbuşi.

În special, ne gândim la rolul de aliat pe care l-a avut arta în magie, muncă şi religie. Magia n-a fost numai un ritual cu intenții practice precise, ci a fost şi o voință de cunoaştere. Chiar şi descântecele româneşti - unele, mici capodopere de artă foarte modernă - erau adeseori însoțite de elemente medicale, bazate pe experiență. Munca, la toate popoarele, s-a bazat în mare parte pe ritm ori pe cântece, adică pe factori din domeniul artei. Iar munca a avut întotdeauna un rol de prim ordin în construirea cunoaşterii. Evoluția religiei e de neînchipuit fără aportul adus de imnuri, narațiuni, formulări de efect, fără picturi şi statui, fără arhitectura sacră, ca să nu mai vorbim de muzică şi chiar de dansuri. Monumentalizarea religiei, sau, din contra, intimizarea ei datorează foarte mult intervenției artistice. Însă religia e un mod fundamental de cunoaştere. În măsura, deci, în care arta a servit ca aliat al magiei, muncii, religiei, ea a servit totodată şi ca aliat al cunoaşterii.

Şi lucrurile nu se opresc aici. Profesorul care face din lecția lui o „artă" are mai mare influență. Însăşi ştiința artistic exprimată se impune mai repede. Iar filozofi ca Platon, Augustin, Pascal, Schopenhauer, Nietzsche, Bergson, Blaga datorează artei ceva din însuşi sângele lor.

Pe de altă parte – fenomen interesant – se poate vorbi în artă, şi de data aceasta ne referim numai la arta literară, de un fel de relicvă vie şi minunată, care vine din epoca pe care am numit-o a unităţii psihicului omenesc, când arta şi filozofia erau întotdeauna împreună. E vorba de reflecţiile pe cari orice scriitor adevărat le face în operele lui; unele, adevărate maxime, altele având, în orice caz, valoare de comentar al unei situaţii şi de a crea atmosferă sau de a deschide perspective de preţ în povestire. Ori chiar de a *motiva*; mare noroc pentru un scriitor dacă are reflecţii superioare – ele pot face uneori cât un capitol sau o serie de fapte.

Epoca uceniciei culturii se caracterizează, între altele, ca importanţă filozofică, prin maxime şi proverbe: prin ele a debutat filozofia. Dar ele au rămas până astăzi şi sunt un bun legitim nu numai al creaţiei filozofice, ci şi artistice. Cititorul e impresionat de Shakeaspeare, Goethe, Balzac, Dostoievski, Selma Lagerlöf. Reflecţiile făcute în treacăt de ei au ceva din rolul corului în tragediile greceşti. Ele nu sunt filozofie intrusă, cum se întâmplă la alţi autori, cari plasează capitole de seminar filozofic în operele lor, ci sunt maxime sau reflecţii luminând acţiunea ca un fulger în noapte. Ele sunt legitime în opera de artă, dar, totodată, contribuie şi la cunoaştere, independent de opera în care sunt consemnate.

Nu e lipsit de interes să vorbim de alt aspect vechi al cunoaşterii în legătură cu un element al artei: valoarea mnemotehnică. Poezia, reală sau mai mult formală, a servit adeseori în trecut pentru a consolida memoria – iar aceasta e o funcţie de cunoaştere. În Evul Mediu unele reguli ale logicei formale erau puse în versuri pentru a fi mai uşor reţinute. La vechii druizi – preoţii galilor – legile erau transmise sub forma versurilor. La hinduşi, *Vedele* s-au păstrat timp de câteva milenii de cele mai multe ori pe cale pur orală, dar cu o exactitate matematică. Teama sacră nu era suficientă pentru asigurarea acestei exactităţi: poezia i-a venit în ajutor. Poemele homerice s-au conservat sute de ani până la înregistrarea lor în timpul lui Pisistrate.

Arta a fost un vehicul al memoriei, un spalier al cunoaşterii. Chiar la români folclorul s-a păstrat mult timp datorită şi valorii lui artistice. Creţea Şolcanul i-a dictat lui G. Dem. Teodorescu nu mai puţin de 70 000 de versuri[14]. Dezastrul memoriei folclorice a început când s-a răspândit alfabetizarea. Odobescu a scris pagini minunate despre puterea memoriei înainte de născocirea scrierii. Frumuseţea poeziei a ajutat memoria, însă aceasta a renunţat în mare parte la funcţia ei când a recurs la scriere sau la cărţi.





Se ştie că e greu să memorezi o bucată de proză, dar o poezie se fixează mult mai uşor. Exagerând, însă nu fără un punct de plecare important, se poate spune că poezia a ţinut locul scrierii şi tiparului până la inventarea acestora. Ea a salvat o mare parte din gândirea umanităţii. Unii medici psihologi recomandă chiar exerciţii de memorizare a versurilor pentru întărirea memoriei în general. Poezia ca memorie a popoarelor e o temă interesantă. Muzica, de asemenea; cântecele dau versurilor o putere şi mai mare de conservare. Rapsozii populari, ca să-şi aducă aminte mai uşor unele cuvinte, cereau voie să le cânte.

Dar cea mai importantă dovadă istorică a valorii de cunoaştere prin artă o constituie bogăţia materialului documentar adunat de creaţia artistică de-a lungul secolelor. Iar documentul e o piesă eminentă de informare. În domeniul spiritului el are importanţa pe care o are experimentul în ştiinţele pozitive. Procedând astfel, arta nu a avut, desigur, ca scop să strângă documente, dar ele s-au produs prin însuşi exerciţiul ei. Arta, creând, include realitate, iar această realitate, pentru a avea valoare umană, include comunicarea. Oricât s-ar repeta că există „artă ruptă de realitate", acesta e mai mult un fel de a vorbi pentru a spune că anume opere nu dau *realitatea pe care o vrem noi* sau o anume ideologie, ori că o dau în mod unilateral, mai mult sau mai puţin incomplet sau deformat.

Dar artă complet ruptă de realitate nu există, fiindcă ar însemna să clădească cu cărămizi de neant. Şi nebunul îşi ia elementele tot din realitate. Iar dacă ceea ce oferă o operă de artă nu e comunicabil, e ca şi când n-ar exista. Poezia excesiv „încifrată" contează totuşi pe o minoritate de cititori care o poate înţelege sau vizează epatarea în sine, când nu caută să marcheze un gol. Arta, cu cât e mai mare, cu atât posedă o mai însemnată elocvenţă a realului şi e cu atât mai socială ca putere de comunicare.

De aceea, în lunga istorie a culturii, arta a adunat corpusuri documentare cari, în cazurile majore, se comunică prin mii de coarde, reprezentând un fluviu gnosic fascinant, cu afluenţi fără de număr. Lăsând la o parte încântarea propriu-zis estetică, această documentare, acest material de cunoaştere se referă la sufletul individual, la societate, la trecut, la viitor, la natură.

Psihicul a fost cunoscut şi redat de artă cu mult înaintea psihologiei moderne. Artiştii şi moraliştii au descoperit cei dintâi sufletul. Poeţii, romancierii, dramaturgii n-au aşteptat ca psihologii contemporani să stabilească metodele de cercetare ştiinţifică – ei au observat oamenii atât de bine, încât se ştie că actuala disciplină a psihologiei consideră mai ales literatura ca un auxiliar al

ei, ca un izvor din cele mai însemnate de documentare şi inspirare. Chiar pictorii şi sculptorii n-au fost numai primii anatomişti, dar ei au fost adesea şi mari psihologi, mari captatori ai sensurilor vieţii umane, ca să nu mai vorbim de muzică. De altfel, nu mai e nevoie să pledăm pentru a arăta că operele de artă sunt înainte de toate o antropologie, dacă nu în mod exclusiv, dar mai mult chiar şi decât filozofia.

Două împrejurări pun şi mai mult în lumină valoarea de cunoaştere psihologică a artei. Prima: faptul că ea face sondagii şi aduce pe scenă mai ales pasiunile antropului, iar acestea dau pe faţă sufletul omului. Cum spune o maximă a lui Rochefoucauld: „Il semble que la nature ait caché dans le fond de notre esprit des talents et une habilité que nous ne connaissons pas; les passions seuls ont le droit de les mettre au jour"[15].

În acest sens se poate vorbi de o indiscreţie a artei. Ea face fanice fonduri sau vibraţii cristice, ea execută forări de geolog şi nu rareori dă putinţă straturilor din adânc să se precipite la suprafaţă şi să-şi clameze ori să-şi schiţeze adevărurile sau intenţiile pe cari de atâtea ori omul le ţine ascunse... Ca într-o mărturisire la confesional, fiinţa umană se arată în artă aşa cum e în realitate şi uneori se sperie sau se minunează ea însăşi de ceea ce vede în abisul sau culisele ei.

A doua împrejurare e că arta, fără să intelectualizeze în primul rând, se ocupă totuşi de omul întreg, ea nu prezintă numai orbeţi emotivi. Afirmaţia reputatului psiholog Georges Dumas că arta face descoperiri în lumea afectivă nu trebuie înţeleasă ca o limitare; aceste descoperiri se referă la toate aspectele psihicului. Şi, cum omul e o fiinţă gânditoare, arta se ocupă şi de gândirea lui, căci altfel ar fi unilaterală. Nenumărate romane, psihologice, mai ales, arată gânduri ale oamenilor, iar ele îl învaţă pe cititor nu numai să cunoască mai bine omul, dar [şi] să compare gândurile acestuia cu realitatea şi cu el însuşi, îl fac să gândească la rândul său, să ia atitudine, să multiplice gândurile şi, astfel, să sporească pe propriul lui cont tezaurul gnosic ce înconjoară lumea sau umblă prin ea.

După religie, nimic nu arată mai convingător decât arta identitatea de fond a omului în toate locurile şi timpurile şi, totodată, fermecătoarea lui variaţie. Se va obiecta: atâţia scriitori, mai ales poeţi lirici şi mai ales analişti până la vertigiu introspectiv, nu se ocupă decât de ei. S-ar zice, deci, că opera fiecăruia dintre ei aparţine altei planete.





De aici apare una din marile antinomii ale esenţei artei: solidaritatea dintre individual şi general sau dintre subiectiv şi obiectiv. Unul din marile avantaje ale artei, spre deosebire de ştiinţă, care e numai generală, având o notă de hieratism extrauman, şi, în oarecare măsură, de filozofie, este că tot despre ceea ce vorbeşte opera de artă interesează pe cititor, ascultător etc., ca şi când ar fi, până la un punct, cazuri personale; şi totuşi, ele sunt mai mult sau mai puţin generale ca sens.

De aceea, amintindu-ne de definiţia pe care am dat-o artei, am putea-o completa sau întări astfel: arta e o armonie emotivă, bazată pe semnificaţii *mai mult sau mai puţin generale* sau cari vorbesc ori tind să vorbească oricărui om ca nişte patetisme proprii. Astfel, ea nici n-ar putea fi comunicabilă. Aşadar, sunt scriitori cari vorbesc numai ori aproape numai despre ei. Dar, ne întrebăm imediat: e puţin lucru să ştii ce se petrece în sufletul unui scriitor? Chiar un om comun poate fi interesant, iar Eminescu [îi] spunea lui Slavici că e important să ştii ceea ce se petrece în mintea unui tâmpit; cum n-ar fi interesant, atunci, să ştii ce se petrece în sufletul unui talent sau geniu? Cu atât mai mult cu cât omul mare, cu cât e mai mare, cu atât, într-un sens, nu e singur; el e foarte personal şi, cu toate acestea, nu e singur, fiindcă în el se combină original umanitatea ca atare, elemente eterne ele ei.

Antinomia individual – general, subiectiv – obiectiv se aplică mai ales omului deosebit, prin urmare, şi creatorului de artă. Talentul, şi în primul rând geniul, are dreptul, ca nimeni altul, să vorbească despre el, ceea ce, de altfel, formal vorbind, o face rar; cu cât mai mult vorbesc despre el înşişi, vorbesc, în realitate, despre alţii, despre toţi, *despre noi.* Tragicii greci, Dante, Shakespeare, Molière, Balzac, Tolstoi, Dostoievski sunt marii noştri interpreţi, Goethe, Byron, Vigny, Baudelaire, Eminescu, Blaga, în accentele lor lirice cele mai subiective, sunt în fond obiectivi. Personajele obsedante ale literaturii universale: Hamlet, Othello, Iago, regele Lear, Harpagon, Faust au devenit pentru toţi oamenii culţi categorii de cunoaştere, oricât de mult creatorii lor au pus la contribuţie subiectivitatea de care dispuneau.

Aceste caractere au devenit totodată documente inepuizabile pentru psihologii de carieră, cari încearcă să le descifreze, uneori, poate, cu un secret sentiment de neputinţă în a le egala puterea de adevăr. În psihicul omului de excepţie se concentrează realitatea umană în sens pozitiv sau negativ; talentele şi geniile sunt concentraţii umane radiante, de aceea indirect ei sunt port-parola

speciei noastre, chiar dacă nu s-ar vedea decât pe ei. Fragmentul sau ecoul de realitate psihică pe care-l revelează un creator deosebit are mult din virtutea integralității. În consecință, arta, de toate felurile, e o mare lecție de psihologie, un ochean mirific, un defileu gnosic interminabil.

Documentarea despre societate a artei e tot atât de imensă. De altfel, e greu să deosebești întotdeauna cu precizie, de exemplu, între romanele psihologice și cele sociale. Orice roman e și psihologic, și social. Și aici diferența e numai de grad. În aproape ultimele două secole s-au scris mii de romane sociale, în cari eroul principal e societatea și în cari aceasta apare cu pitorescul ei grav și cu fiziologia ei. Dickens i-a învățat pe englezi să-și cunoască propria lor societate. Balzac a zugrăvit atât de complet mediul burghez, încât doctrinarii marxiști l-au studiat cu mare atenție și cu tot atât respect. Și chiar astăzi se bucură de prestigiu în fața urmașilor acestora, cu toată deosebirea de idei.

În afară de acest caracter social direct, e și unul indirect, care de multe ori e mai important: structura creatorului însuși arată în mare parte mediul social în care s-a format, deși el, de obicei, nu-și dă seama. Aceasta e adevărat despre multe feluri de societăți. Dar cel mai elocvent este când e vorba de ceea ce am numi etnia creatorului. Ascultând muzică, citind poezii, privind dansuri etc. aparținând mai multor neamuri, ai impresia clară a unei variate procesiuni: o paradă a etnicurilor. E aici un mijloc direct de documentare. Herder a numit poeziile populare *Stimme der Völker*[16] această expresie se poate aplica oricărei arte. Arta ca „expresie a unei societăți", în mod direct sau indirect, cum i-a spus un estetician, se poate transforma într-un mare capitol de sociologie, deși ea nu se epuizează pe această cale și am greși dacă am merge prea departe. Arta ne introduce în societatea și timpul ei. O istorie a omenirii bazată în primul rând pe operele de artă ar fi din cele mai vii. Popoarele și-au cunoscut la început trecutul prin legende: afară de faptul că ele conțin un embrion de adevăr, ele țin locul cunoașterii.

Dacă noi nu putem cunoaște complet sau în intimitatea ei opera preistoriei e pentru că nu ne-a rămas de atunci nici o creație literară sau muzicală. Documentele istorice așa zicând de specialitate sunt adeseori schematice. Dar când ele sunt date de artă, asistăm la o ecluziune a vieții și începem să vedem trecutul aievea. Creațiile de artă devin cu timpul cele mai concrete documente. Romanele lui Pearl Buck, cari nu erau istorice când au fost scrise, vor fi mai târziu o contribuție de preț la înțelegerea societății chineze de ieri.

Și cu aceasta facem trecerea la raportul dintre artă și trecut. Operele de artă, mai ales cele literare, care își propun de la început să evoce trecutul, sunt cele mai elocvente, dacă respectă adevărul. În măsura în care nu falsifică, arta e cel mai bun document. Aproape tot ce știm mai important și mai colorat despre civilizația și cultura greacă de la începuturile ei datorăm poemelor homerice. Când s-au descoperit *Eddele* și *Saga*, Islanda a devenit centru de documentare pentru istoria vechilor germani. *Pescarul din Islanda*[17] al lui [Pierre Loti[18]], *Ultimul viking* și *Emigranții* lui Bojer, marele roman al lui Margaret Mitchell, în cari trăiesc destinele umane proiectate pe un fundal de amabilitate cvasi-tragică, nemuritorul *Război și pace* al lui Tolstoi etc. nu pot fi întrecute de nici o carte de istorie propriu-zisă, afară dacă nu este ea însăși operă de artă în același timp. Valoarea de cunoaștere istorică a marilor epopei sanscrite, a *Kalevalei*, a *Niebelungenlied*-ului, a *Cântecului lui Roland*, este inestimabilă și de neînlocuit; cronicarii cari a scris cu ingenuitate și, din cauza aceasta, fără să-și fi dat seama, cu talent literar, cum au fost adeseori cronicarii noștri (portretul lui Ștefan cel Mare, de [Grigore Ureche[19]] etc.) sau Froissart, Villehardouin pentru Evul Mediu, sunt apreciați de cercetătorii trecutului, ca și *Memoriile* lui Saint-Simon sau colecțiile de scrisori. Istoricii, cari sunt și scriitori de seamă, ca Iorga, Pârvan, Bălcescu, Hasdeu, realizează miracole.

Dar arta are și o față către viitor. Aici se pune toată problema anticipării prin artă. Fenomenul anticipării este esențial în realitatea vieții de orice fel, spre deosebire de lumea minerală. Anticipările sunt pârghii cu capătul fixat în viitor. Ele există în biologie, în societate, în cultură. Cum n-ar exista și în artă? E prea cunoscut fenomenul avangardismului care, de obicei, face mai mult zgomot, în timp ce adevăratele anticipări se fac pe nesimțite. În trecutul îndepărtat anticiparea poetică era mai însemnată și avea adesea înfățișarea profetică, fiindcă era solidară cu filozofia și religia, după cum am văzut. Cu alt aspect ea a rămas și astăzi. Nu s-ar putea susține însă cu prea mult temei că arta a anticipat descoperirile științifice în mod direct și într-o măsură apreciabilă. (De multe ori scriitorii s-ar mira ei înșiși de câte anticipări-desco-

periri li se pun în seamă după ce s-au făcut; ori se pun pe seama lui Lucrețiu sau a lui Jules Verne și Wells performanțe științifice de cari s-ar mira ei înșiși, dacă s-ar întoarce. E ușor să găsești anticipări în trecut după ce acestea s-au realizat ulterior, e ușor chiar să le inventezi.)

Altfel se prezintă faptul anticipării în artă. Întâi, fiindcă operele literare cari pun probleme de știință anticipativă pot aprinde vocații științifice; unii oameni de știință au recunoscut că pe această cale s-au hotărât, în adolescență, să se consacre studiilor pozitive. Al doilea, ceea ce e mai important, creatorii de artă sunt seismografe de mare finețe și chiar un fel de laboratoare vii, în cari se exercită formele de viață ce vor apărea cu claritate în viitor. Dante reprezintă Evul Mediu, dar tot în opera lui sunt și prefigurări fundamentale ale epocii moderne.

E adevărat că de cele mai multe ori în sufletul artistului viitorul apare nesigur, ca un fel de *bouillonnement*[20], dar tocmai aceasta îl face să fie mai creator. Laborator și machetă vagă ale viitorului, uneori cu protuberanțe de luciditate, așa se prezintă, adesea, opera de artă când e organică și profundă. Încât, se poate spune că, dacă vrei să vezi cum va arăta societatea de mâine, o cale e să studiezi operele artistice cele mai recente; amestecate câteodată cu impostură, ele cuprind în alte cazuri indicații serioase. Nu știu dacă „viitorologia", noua știință, studiază și operele de artă pentru constituirea ei. E destul să amintim ce s-a petrecut în Franța secolului al XVIII-lea și în Rusia secolului al XIX-lea, și un timp după aceea; pregătirea revoluției în spirite a fost făcută, de fapt, mai mult de scriitori. Și e firesc să fie așa: când răsare soarele, el luminează întâi culmile. E adevărat că arta face și anticipări de fenomene negative, dar și aceasta e o problemă. E cu neputință să se anuleze negația din istorie. Viitorul este bun sau rău, iar arta îl poate prefigura la rându-i; și aceasta e o cunoaștere.

În sfârșit, deși arta e mai mult o antropologie, ea contribuie și la o mai proprie percepere a naturii. Cărțile cari se ocupă cu prezentarea naturii sub toate aspectele ei pierd o parte din valoarea lor dacă n-au și un minimum de artă, ca orice carte, de altfel. Aici beneficiul artei este în mod evident și unul de cunoaștere. În epoca noastră, care tinde să facă din natură mai mult turism, higienă, obiect de competiție economică sau de cercetare rece, arta e cu atât mai necesară. Se spune că modernii au descoperit sentimentul naturii, mai ales de la Rousseau încoace, cum se spune





că am descoperit copilul, că am descoperit națiunea. Acestea sunt mai mult vorbe rotunde ale prezumției. Rousseau n-a „pescuit copilul" și nici natura, cu care oamenii trăiau înainte într-un mai mare raport de încadrare și osmoză. Iar devotamentul pentru copil a fost întotdeauna. Ceea ce se poate spune e că epoca noastră a adus conștiința doctrinară a acestei valori, uneori în paguba unor trăiri mai adânci. E adevărat însă că această conștiință i-a făcut pe unii artiști să valorifice natura cum nu fusese înainte.

Descrierea peisagiului e, poate, cel mai greu lucru din arta literară, dacă e vorba să fie în adevăr mare. Totuși, astfel de reușite au fost multe. O pagină atrăgătoare, ca un sorb, a lui Hamsun, despre orizontul Nordului; stepa de vaste culcușuri spațiale, prin cari trece nemărginirea existenței, a lui Cehov; Bărăganul lui Odobescu, eternizat în rama feerică a artei, deși, în zilele noastre, tehnica îl schimbă și aproape îl anulează; muntele romantic și totodată incisiv al lui Hogaș, care îl exalta pe Caragiale cel atât de puțin exaltabil în acest domeniu; marea știință unită cu arta de la Humboldt la Ternier și la Heyerdahl; pictura cu flăcări peisagiste de cuvinte a lui Chateaubriand; marea de prestigii și de farmece mitologice a lui Ibañez; oceanul de străvezimi, dantelării și mișcare la infinit al lui Loti; pagini de Vâlsan, Mehedinți și, de altfel, o mare parte din toată literatura română, cu Sadoveanu și Panait Istrati în frunte, au reînnoit însăși integrarea naturii în conștiința noastră. Și același lucru se poate spune despre marile opere ale picturii. Literatura și pictura sunt cele mai importante arte pentru cunoașterea naturii. Un tablou din această categorie nu e numai o transpunere emotivă, ci și un proces de intimizare inițiatică și prelungită în tainele și formulele aproape insesizabile ale naturii. Arta ne apropie de natură, ea contribuie să ne dea o gnosă mai subtilă și, aș spune, mai devotată a ei, ceea ce e mare lucru în sine și e mare pentru a compensa tendințele negative ale civilizației actuale.

Toate aceste „evidențe istorice", și altele, arată, oarecum concret, importanța artei și pentru cunoaștere[21]. Făcând un bilanț al lor, fie cât de parțial, s-ar putea spune că arta are drept să candideze, într-o anume măsură, la titlul de enciclopedie a spiritului uman.

# [Capitolul] IV
# Mijloace gnosice ale artei: simbolizarea

Arta e geloasă şi păstrează pentru ea ultimele secrete[22]. Totuşi, vom încerca să vorbim de unele mijloace pe cari le întrebuinţează şi cari afectează cunoaşterea, adică scopul expunerii de faţă. Ne-am oprit la următorul hexagon: *simbolizarea, mitizarea, metafora şi stilul, gnosa afectivă, elasticitatea categoriilor, crearea obiectului.* Acestea sunt *mijloace gnosice directe,* cele mai specifice, căci, după cum vom vedea, arta are şi *mijloace gnosice indirecte,* nu mai puţin importante, dacă nu tot atât de specifice.

Începem cu primul: *simbolizarea*[23].

Teoreticienii artei invocă adesea ideea de esenţă, de tip şi de simbol[24]. Noi optăm pentru ultimul termen, fără să ne interzicem întrebuinţarea celorlalţi, şi aceasta nu numai pentru că simbolul e mai elocvent, dar pentru că de felul cum îl interpretăm depinde în mare parte înţelegerea artei însăşi. Însă aici apare o mare dificultate legată de neprecizia termenilor. Dintre toate ramurile filozofiei, estetica e aceea care are termenii cei mai nefixaţi. Simbol, alegorie, mit, legendă, metaforă, pentru a ne referi numai la termenii cari ne interesează aici, sunt cuvinte întrebuinţate nu rareori unele pentru altele. Un autor, referindu-se la mitul peşterii al lui Platon, scrie că este alegorie. Unii, cei mai mulţi, spun „mitologia greacă", dar nu renunţă nici la expresia „legendele Olimpului". Un critic, vorbind de mitul Marelui Anonim al lui Blaga, îl numeşte „metafora Marelui Anonim". Astăzi, cel puţin, se precizează o epidemie sau o invazie a termenului „metaforă", aplicat pentru toate artele, nu numai pentru literatură (în cronica filmelor face ravagii şi piruete), căci preţiozitatea e şi ea o cauză de confundare a termenilor. Ar trebui un congres ecumenic de filozofi esteticieni, care să stabilească sensurile sigure ale termenilor, afară dacă din aceasta n-ar rezulta o şi mai complicată controversă.

Obstacolul cel mai mare, din nefericire, vine din faptul că în unele cazuri aceşti termeni au sfere încrucişate sau se presupun. Întrebuinţându-i, ai, nu o dată, impresia că pătrunzi în domeniul unor amibe abstracte, cari îşi întind picioarele false în toate direcţiile. Din cauza acestei greutăţi de limbaj se impune un şi mai atent pilotaj printre fantome, fără a putea fi feriţi în mod absolut de oarecare arbitrar.





S-a spus, în forme diferite, despre simbol că include două elemente: unul imediat, altul mediat. Primul se percepe direct, al doilea, prin intermediul primului. Simbolul are, deci, un înţeles, am zice, material sau literal, şi unul figurat, ultimul fiind raţiunea de a fi a celui dintâi. Cu alte cuvinte, în orice simbol e un element mai mult sau mai puţin concret, care ascunde sau degajează altul mai mult sau mai puţin abstract, acesta din urmă căpătând însă o mare putere de a impresiona tocmai prin corelarea lui la celălalt.

Această înţelegere a simbolului e adevărată, însă ea e prea generală şi ascunde multe forme. Şi tocmai aceste forme interesează în cazul nostru nu numai pentru a pune oarecare ordine în accepţia termenilor, dar pentru a stabili, cel puţin ca direcţie, potenţele gnosice ale artei. Se impune, deci, o tipologie, fie şi fugitivă şi incompletă, a simbolurilor, aşa cum sunt ele întrebuinţate în limbajul majorităţii oamenilor, chiar dacă pentru aceasta vom include şi pseudo-simboluri, rămânând ca, la urmă, să facem eliminările pe cari le socotim necesare.

Aceste tipuri sunt: *simbolul-convenţie, simbolul mentalităţii „primitive", simbolul agnosic, simbolul-închipuire, simbolul-teatru, simbolul magic, simbolul-alegorie, simbolul abstracţionist, simbolul-plenitudine.*

Din *simbolul-convenţie* fac parte literele, mai ales cele ale alfabetelor europene, şi cuvintele. Scrierea ar fi, aşadar, o vastă colecţie de simboluri, iar dicţionarele tuturor popoarelor, tot atât de vaste depozite de simboluri. Dar convenţiile de această natură nu se opresc aici. „A face nod la batistă" ca să-ţi aduci aminte de un lucru poate fi socotit tot un simbol-convenţie. De asemenea, gestul autorităţilor de a „tăia panglica" pentru a arăta că s-a deschis o expoziţie, o uzină, un pod, ori gestul de a trage un foc de pistol ca semnal pentru declanşarea unei întreceri sportive şi chiar o hartă geografică sunt, de fapt, simboluri-convenţie ori au devenit astfel de simboluri. Şi exemplele se pot înmulţi. Toată semiotica, disciplină recentă, se bazează pe o variată şi strânsă aplicare a simbolului-convenţie, redus la semnele cele mai simple.

*Simbolismul popoarelor* aşa-zise *„primitive"*, şi ne referim la cele cari au sau au avut o cultură întemeiată, uneori de o mare adâncime, e foarte interesant pentru filozofia culturii. Aceşti oameni trăiesc sau au trăit într-o realitate dublă: pe de o parte, lu-

mea formelor perceptive ori, cum spun filozofii, a fenomenelor sensibile; pe de alta, lumea misterelor ultime, cari însuflețesc și conduc toată existența. Nu însemnează că lumea formelor sensibile e ideală pentru ei, adică o aparență, din contra, ambele planuri sunt adevărate în viziunea lor; „primitivii" trăiesc într-un profund realism. Ei văd, între datele înregistrate de simțuri și nervurile sau ghiocurile – dacă putem întrebuința acest termen – oculte și suverane, o corespondență pe care sufletul lor o simte în chip firesc și în care trăiesc cu toată viața practică și cea pur spirituală. De aceea s-ar putea susține că pentru ei fiecare lucru din planul vizibil nu e singur și nu se reprezintă numai pe el, ci este totodată simbolul a ceva de dincolo, dar cât se poate de prezent.

*Simbolul agnostic* nu e „primitiv", ci modern, chiar dacă această modernitate, ca structură sufletească, a apărut în antichitatea greacă ori în cea hindusă. După agnostici, cunoștințele noastre nu reflectă fondul lucrurilor, oricât ar fi ele de coerente sau de „verificate" de logica umană, ea însăși o iluzie constituționalizată. În spatele cunoștințelor sau ideilor noastre e, deci, altă realitate și fiecare din aceste idei poate simboliza o astfel de realitate – sau nici una. Spre deosebire de dualismul „primitivilor", în care ambele planurile erau autentice și într-un fel de subtilă și gravă osmoză, dualismul agnosic e constituit dintr-un fals și dintr-un autentic sau chiar din două falsuri. Între aceste două entități se poate concepe un raport simbolic.

*Simbolul-închipuire* se bazează pe o presupunere, uneori aproape pe o convenție. Recent, agențiile de presă au anunțat că președintele unei republici sud-americane „a semnat *în mod simbolic* (sublinierea e a noastră) proiectul de măsuri pentru exploatarea de către stat a zăcămintelor cuprifere de la...".

Fumul de tămâie din timpul serviciului religios, în biserici, „închipuie" mireasma învățăturii creștine.

Când, în folclorul datinilor românești, mireasa trebuia să tragă cu piciorul pe prag, pentru ca să se mărite și celelalte fete, era o închipuire. Tot așa, când, în noaptea de la începutul anului, se puneau 12 foi de ceapă, pentru ca să se vadă, după cum se umezeau sau nu, care lună va fi ploioasă și care nu, era în mare parte o închipuire.

La azteci se lega, la nuntă, cămașa fetii de mantaua băiatului, închipuire și menire optimistă.





Dacă un regizor pune pe scenă un panou cu imaginea unui arbore, acesta „închipuie" o pădure.

Cangurul e „simbolul" Australiei. Când dai o sumă modestă pentru ajutorarea unor sinistrați, se cheamă „ajutor simbolic". Când cărțile sau alte obiecte sunt prea ieftine, vânzându-se, eventual, sub cost, se declară că au un „preț simbolic". O corecție fizică, dar redusă numai la o atingere cu câteva degete, e o „bătaie simbolică". Nenumărate sunt aceste închipuiri, cari contribuie și ele la țesătura vie a existenței în societate. În unele cazuri, în ele mai persistă credințe vechi, cari pot da altă pondere închipuirii ori chiar să o mute pe alt portativ de sens, dar, în general, astăzi, toate acestea, și altele ca ele, aparțin mai mult închipuirii, eventual, unor simple inerții sociale.

*Simbolul-teatru* e o închipuire specială, în care actorii și privitorii intră ori tind să intre într-o situație, într-o suită de roluri, e o închipuire prelungită; este un fel de „ca și cum" aplicat la relațiile sociale. În lumea copiilor acest fel de simbolică joacă un rol imens; în cazurile reușite e însăși viața lor – copiii sunt actori tot așa cum sunt desenatori, și chiar mai mult. O păpușă e „mama", alta e „tata", un copil e „doctorul", altul e „factorul poștal" etc. De altfel, toată viața socială sau cea mai mare parte a ei poate fi privită ca un vast teatru, ca un simbol ce se joacă cu mai mult sau mai puțin talent. Când talentul e deplin avem de-a face cu un simbol absolut superior, de care vom vorbi mai târziu. Aici ne referim la simbolul-teatru numai ca închipuire prelungită, indiferent de autenticitatea artistică.

*Simbolul magic* înseamnă o acțiune sau o reprezentare care, iarăși, nu se motivează în ea însăși, ci are de scop să producă o schimbare, apropiată sau nu, în timp și spațiu. În simbolul magic, prin urmare, se gândește un raport ca de la cauză la efect, dar imaginat ca ceva ocult și determinat de voința omului. O mare parte din viața „primitivilor" și chiar o oarecare parte, camuflată în diferite grade, din viața modernilor e formată din aceste simboluri magice, din ce în ce mai anemice sau mai metamorfozate, pe măsură ce se întinde civilizația. Nici primitivii nu erau lipsiți de ideea cauzalității și nici de emoția puterii eului. Când executau dansuri ale fecundării ori când făceau desene sau chiar picturi cât mai vii și în cari săgeata intra în corpul animalului, pentru ca, în primul caz, să rodească semințele aruncate în brazdă, iar în al doilea, să reușească vânătoarea, era un simbol magic.

Când țăranii noștri, ca să oprească fulgerele și tunetele, scoteau un topor afară din casă, când aborigenii din Australia credeau că produc ploaie prin aruncarea spre cer a „principiului" ploii, era tot un astfel de simbol. Se va spune: în toate aceste cazuri e mai mult decât un simbol, e ceva real, cauză și efect sau cel puțin așa credeau oamenii respectivi. E adevărat, dar, pe lângă realitatea presupusă, era un proces mintal cu caracter simbolic, un concret semnificând altceva. În formele mai apropiate de noi, cum ar fi cazul „arderii în efigie", se vede foarte clar caracterul simbolic cu intenție demonstrativă, dacă nu e mai mult *un fait de survivance*[25], supraviețuire formală a unei vechi mentalități.

Nicăieri ca în *alegorie* nu se arată mai sigur existența celor două elemente din simbol; uneori se arată aproape supărător. Fiindcă, fără a admite afirmația că în alegorie se pleacă întotdeauna de la o idee pentru a se ajunge la un concret în legătură cu care ea se instalează, în alegorie e întotdeauna o idee lucidă, chiar dacă a fost mai întâi sugerată de cazul concret. Cele mai multe alegorii au ceva „lucrat", cizelat, care amintește de un artificiu, acesta fiind o figurație sau chiar un pur element decorativ. Exemple de alegorii: mănunchiul de nuiele ce nu se pot rupe cât timp stau „solidare" sau la un loc; stemele sau blazoanele, „armoariile"; aurul, smirna și tămâia aduse de cei Trei Magi; silueta unei femei legată la ochi și cu balanța în mână (justiția); portretul lui Dante încununat de lauri; imaginea unei cărți deasupra căreia doi oameni își dau mâna; „coasa morții"; un craniu cu două oase puse în curmeziș; sabia pusă într-un anume loc ca să însemne război; scoaterea drapelului verde al profetului pentru declararea războiului sfânt; lancea frântă ca să însemne insucces etc., etc.

Folclorul, religiile, viața politică sunt pline de alegorii. Excesul de luciditate poate să ducă la moralism, la didacticism, când aparține unei alegorii, într-o operă de artă. Acest caracter lucid, oarecum industrios, al multor alegorii a făcut să se creadă că alegoria e un fel de diminutiv artistic sau ceva „minor". Așa e în general, dar nu e întotdeauna așa. Drapelul țării – o alegorie absolut tipică –, cei doi dinari reprezentând *Vechiul* și *Noul Testament* și mai ales crucea, la creștini, sunt, de exemplu, alegorii majore. Drapelul, crucea nu sunt pure semne, adică simbol convențional, fiindcă ele, după o istorie atât de patetică, s-au încărcat de sens și au devenit elemente alegorice, rămânând semne sau convenții numai pentru cei cari nu le trăiesc sufletește.





Poezia lui Cerna, *În peșteră,* e o poezie remarcabilă, cu tot ușorul ei didacticism. Însăși neuitata poezie a lui Eminescu: *Dintre sute de catarge,* are ca punct de plecare o alegorie. Și ca să spunem de *Masa tăcerii* a lui Brâncuși, caz elocvent, caz obsedant de artă majoră, de alegorie ce duce la sublim? În toate aceste cazuri, sublimul e în adevăr redat de alegorie și sunt chiar forme de sublim ce nu pot fi create decât prin ajutorul alegoriei. Dumnezeu, mai ales, este, reprezentat numai alegoric. De aceea, cine a spus că alegoria e caricatura simbolului n-a dat dovadă, atunci, de simțul răspunderii.

*Simbolul abstracționist* aparține secolului nostru – și aparține cu zgomot. Nu știu dacă autorii în cauză admit că au ceva comun cu simbolul, dar noi le facem onoarea de a-i pune în legătură cu el. Oricât ar fi incriminată această artă, ea nu poate fi definită, comod, numai prin „arbitrar" sau „absurd" în combinarea liniilor și culorilor. În cazurile reușite – excepționale – apare, după cum am spus, o semnificație pe care o redă combinația în chestiune (mai ales dacă se pune și un subtitlu). Dar în celelalte cazuri autorul n-are idee, nici el nu știe ce vrea să semnifice, are cel mult o neliniște, un sentiment al căutării și începe să lucreze sperând că va găsi pe drum semnificația (ca acei oameni de laborator cari se „joacă" combinând elementele: poate că rezultă ceva important) sau speră că o va găsi publicul; iar dacă nu o va găsi, speră că acesta se va lăsa epatat, căci oamenilor le place să fie blufați. În orice caz, abstracționismul, ca expedient sau ca exasperare de artă, spune multe pentru psihologia omului contemporan, pentru eșuarea, ostentația și compensările lui sufletești; dacă ar putea să picteze ca Rafael, fiți siguri că ar renunța ușor la acest exercițiu cu sau fără panaș, în artă...

Întru cât ne privește, considerăm abstracționismul, vorbind în general, ca o alegorie confuză sau ratată – mai degrabă o industrie de tip șaradic, o industrie de rebus transplantat în artă, tipică pentru un anume *aboutissment*[26] în istoria artei. Iar când are o alegorie împlinită, ea e tot o formă de simbol.

După toate aceste forme de simboluri, mai mult sau mai puțin autentice, trebuie să ne pregătim pentru o recepție așa-zicând omagială; pentru *simbolul-plenitudine,* apogeul genului sau simbolul cel mai propriu, a cărui definire și valorificare e un scop important al acestor pagini. Și, pentru o indicare mai scurtă, îi vom

spune *simbol plenar*, deşi adjectivul respectiv a pierdut ceva din expresivitate din cauza frecvenţei lui, în ultimul timp.

Dacă ne oprim un moment la oameni excepţionali sau la realităţi impresionante ca: Socrate, Pericle, Jeanne d'Arc, Avram Iancu, Bălcescu, Tudor Vladimirescu, Eminescu, Mărăşeşti, eroul din *Mioriţa*, căluşarii, ne dăm seama că avem de-a face nu numai cu cazuri istorice, dar şi cu simboluri, şi că aceste simboluri nu seamănă cu nici unul din cele cercetate până acum. Într-adevăr, acei oameni şi acele realităţi sunt, totodată, existenţe puternice în ele însele, dar şi existenţe reprezentative. Şi sunt reprezentative nu prin delegare de tip democratic, ci prin excelare ontică, prin revelare sau impunere firească.

Pentru a fundamenta mai expresiv această afirmaţie, să pornim de la teoria ideilor, a lui Platon, chiar dacă am privi faptul numai ca mijloc tactic, şi nu ca obligaţie de aderare la această mare teorie. Lumea noastră, adică lumea empirică, este orizontul imperfecţiei, al îndepărtării de la linia ideală, este lumea „sublunară" a degradării, a amestecului şi carenţei de stil. Perfecţia există şi în lumea noastră (frumuseţea unui copil, a unei flori...), dar sporadic şi trecător, ori e întrupată în mare parte în unul din oamenii excepţionali sau într-una din realităţile impresionante, ca cele de mai sus, cari tocmai de aceea devin valori reprezentative pentru ceea ce e mai mult nuanţă ori aspiraţie într-un mare număr de oameni sau de existenţe.

Dar în lumea Ideilor platonice se află modelele cari sunt, fiecare, o perfecţie a genului. Ceea ce în lumea de aici e categorie cu conţinut multiplu şi deviat, în chip fatal, în lumea Ideilor este model unic ori arhetip absolut. Acest model este fiecare ca şi când ar fi, în acelaşi timp, individ şi noţiune, lucru imposibil în existenţa istorică sau empirică, şi planează etern într-un fel de cer spiritual pentru a da de la sine direcţii şi nostalgii lumii de aici.

În această situaţie intervine arta, cu un corectiv de mare preţ. Ceea ce în lumea de aici e risipit, neîmplinit, suferind din lipsă de stil suficient se adună prin virtutea artei, se împlineşte şi capătă maximum de stil. Ceea ce a făcut Socrate pentru filozofie „coborând cerul pe pământ", într-un fel, face sau încearcă să facă arta, într-un fel mai propriu; ea caută să întrupeze modelele platonice în lumea noastră. În acest sens, disciplina artei are şi ea o dialectică a întoarcerii, o dialectică ascendentă, dar nu în înţeles ontologic, ca la Platon, ci rămânând pe pământ şi dând, în teorie, întruchipări perfecte sau apropiate de perfecţiune, cari satisfac





spiritul nostru saturat de aspectul diluat sau deformat al lucrurilor. Aceasta nu înseamnă „idilism", fiindcă arta nu-şi propune să redea numai ceea ce e pozitiv, ci şi ceea ce e negativ, dar în modele expresive.

Mai mult, arta dă, de exemplu, şi un tip al nehotărâtului, al ratatului, al contradictoriului, dar îl dă deplin realizat, ca model, căci în realitatea curentă, empirică, el nu e suficient de expresiv. În acest sens, arta nu cunoaşte decât modele, pozitive sau negative, hotărâte sau nehotărâte; chiar şi neîmplinitul e redat ca ceva împlinit în genul lui. În artă şi nehotărâtul e hotărât, fiindcă nu poate ieşi din pielea lui şi în ea joacă un rol precizat.

Desigur, analogia cu lumea Ideilor nu se poate face până la capăt, dar un lucru se poate susţine: că unitatea dintre individual şi noţional, care, în sensul de mai sus exista în presupusa lume a Ideilor, este şi în natura artei, în ambiţia sau funcţia ei. Am vorbit la timp de antinomia individual şi general în creaţia artistică; orice operă de artă reuşeşte în măsura în care realizările ei reflectă totodată individul şi noţiunea, ca în lumea Ideilor. Desigur, nu chiar cu perfecţia de acolo, dar cu reuşite variabile după geniul creatorilor, orice luptă în acest scop fiind simţită uneori până la tragic de către ei. Acesta e avantajul artei: că uneşte individul cu noţiunea, făcând posibil, până la un punct, un imposibil al lumii empirice. De aceea creaţia artistică are ceva singular şi, prin ambiţia ei, ceva tragic.

Pentru mai multă clarificare, ne permitem să facem o anume legătură cu aşa-numitele „noţiuni individuale". Acestea sunt absurde după logica veche, fiindcă unei „noţiuni individuale" nu-i corespund mai multe obiecte, ci unul singur. Dar, din punct de vedere psihologic, ele se pot justifica, fiindcă mintea noastră pleacă de la mai multe imagini ale aceluiaşi obiect şi astfel extrage noţiunea. În noţiunea individuală e vorba de un singur individ sau obiect şi e, totuşi, o noţiune. E şi aici o manifestare, de data aceasta în logică, a psihologismului contemporan. Arta însă se poate spune în chip necontroversat că dă tipuri cari sunt în acelaşi timp şi cu elocvenţă indivizi şi noţiuni, cazuri particulare şi cazuri generale într-o singură fiinţă.

Observăm din nou un fel de miracol. Prin el arta dă *existenţe împlinite* în categoria lor, începând de la taurul din Altamira şi până la *Pasărea Măiastră* a lui Brâncuşi. Diferitele curente din artă: clasicism, romantism, impresionism, expresionism, sunt modalităţi diferite de a crea tocmai aceste existenţe împlinite. Ceea

ce trebuie să subliniem e că arta nu poate să fie „naturalistă"; ea trebuie să fie „naturală", dar nu naturalistă, fiindcă, în ultimul caz, ar cădea în empiric, în aparent, în neexpresiv. Nici măcar de realismul sau idealismul artei nu se poate vorbi cu temei. Căci orice artă adevărată e şi realistă, şi idealistă. E realistă pentru că redă realitatea adâncă sau înaltă (acelaşi lucru, în cazul de faţă); e idealistă pentru că nu dă copia existenţelor empirice. Ceea ce creează arta e adânc real şi puternic ideal. Acesta e sensul *împlinirii* în artă şi prin aceasta ea are o înrudire de structură cu lumea platonică a Ideilor.

Procedând astfel, arta ajunge la simbol, la model. Şi anume, la simbolul cel mai propriu, mai bogat şi mai fecund, la simbolul plenar. Orice model adevărat e şi un simbol. Lumea Ideilor e o lume de realităţi supreme şi de simboluri. Simbol deplin şi realitate deplină se identifică. De aceea, atunci când un autor creează opere de artă, el creează simboluri chiar fără să se gândească la aceasta. Balzac, scriind *Père Goriot*, nu s-a gândit, desigur, decât la Père Goriot ca realitate deplină, dar tocmai prin aceasta personajul a devenit simbolic – prin *consecuţie*. Şi a devenit în modul cel mai autentic, fără nimic tendenţios.

Important pentru noi e că, înţelegând astfel lucrurile, putem găsi un mijloc de a deosebi simbolul alegoric de cel plenar, deosebire care îi face să ezite pe unii esteticieni. În orice simbol sunt două elemente, după cum am văzut, unul imediat, altul mediat sau un concret şi ceea ce semnifică el. Pentru mai multă uşurinţă în instrumentarea acestor două elemente vom adopta termenii: *semnificant* şi *semnificaţie*. În simbolul plenar este evident că apare un *caracter*. Semnificantul poate trăi prin el însuşi şi e atât de plin de viaţă, de realitate, încât detonează un general, o semnificaţie, adică devine simbolic. În acest simbol, semnificantul şi semnificaţia au o valoare chiar dacă sunt considerate separat, deşi simbolul nu-l realizează decât împreună. În puternica dramă a lui Ibsen, *Brand*, de exemplu, unii cititori cari nu merg până la capăt pot să nu se oprească decât la istoria acestui personaj şi să fie satisfăcuţi; şi aşa e *cu orice simbol din această categorie*, în care cele două elemente trebuie să aibă, fiecare, o realizare puternică. De aceea, simbolul plenar dă o impresie de autonomie, de libertate; deşi semnificantul şi semnificaţia stau împreună, ele sunt ca stelele duble, cari formează o configuraţie, dar fiecare e o stea cu propria ei lumină.





Altceva e cu alegoria. În ea semnificantul, dacă e considerat separat, nu mai are nici o valoare ori are una precară. Însăşi semnificaţia recade până la ceva obişnuit, dacă nu e luată la un loc cu semnificantul. Un mănunchi de nuiele fără semnificaţia simbolică nu e decât... un mănunchi de nuiele. O stemă, fără a şti ce însemnează, e numai o curiozitate sau cel mult o bijuterie. Însăşi crucea îşi pierde valoarea ei majoră fără semnificaţia religioasă. *Masa tăcerii* a lui Brâncuşi, dacă nu e asociată cu ideea de tăcere, încetează de a fi masivul astral de sens pe care îl ştim.

De aceea, în multe alegorii, autorii au grijă să indice direct sau discret semnificaţia – fără ca acest lucru să fie neapărat condamnabil. În simbolul alegoric cele două elemente nu numai că se valorifică unul pe altul, dar au un destin atât de solidar, încât amintesc mai degrabă de doi fraţi siamezi. În alegorie simbolul are ceva eteronom sau neliber, deşi, mai ales dacă e vorba de o alegorie majoră, acest fapt nu se vede decât la analiză. Semnificantul, în alegorie, depinde de subiectivitatea sau conştiinţa noastră pentru ca să aibă sau nu o valoare şi el; semnificând, prin intermediul subiectivităţii noastre, e la rându-i spiritualizat de semnificaţie, iar aceasta capătă valoare de circulaţie prin semnificant.

E adevărat, totuşi, că sunt cazuri când e greu să se deosebească o alegorie de un simbol plenar. Ce este soldatul necunoscut? Pentru cine vede lacra cu oseminte ori flacăra nestinsă şi gândeşte vag la eroismul românesc în război, e o alegorie. Dar [pentru] cine îşi imaginează toată odiseea (dacă are elementele necesare) şi jertfa unui soldat în război, e simbol din cele mai plenare. Ce e *Coloana infinită*? Ea e simbol plenar, dar e aşa numai pentru cine observă că, dacă infinitul nu se poate reprezenta, Brâncuşi a descoperit *mijlocul să reprezinte procesul mental prin care ne formăm ideea de infinit*. Această idee se formează adăugând fără încetare o cantitate la alta, fapt sugerat de coloană. Genialitatea artistului a constat nu în execuţie, ca la majoritatea statuilor, ci în ingeniozitatea de a făuri o imagine care să reprezinte dinamismul inteligenţei în zborul ei spre conceperea infinitului. Ca urmare, *Coloana infinită* nu o vezi terminată, ci suind mereu spre cer: o rachetă metafizică, cu o infinitate de trepte. Iar după ce ai plecat de lângă ea, se transformă într-o coloană a sufletului însuşi, ce urcă mereu, toată viaţa, pentru a ajunge pe alt tărâm[27].

Şi, dacă privitorul observă că *Masa tăcerii* însăşi are, poate nu întâmplător, douăsprezece „scaune" sau blocuri, încep să-i

apară în jurul *Mesei* cei doisprezece apostoli într-o țesătură aeriană sacră. Atunci și această alegorie se transformă în simbol plenar și avem în față o nouă Cină de Taină, a cărei tăcere vorbește neîncetat de două mii de ani...

De altfel, simbolurile plenare se pot servi, între altele, de alegorii. *Ghepardul* lui Lapedusa e un emoționant simbol plenar al declinului aristocrației de țară; dar când, spre finele romanului, cele două personaje feminine păstrează blana unui câine și când, într-un târziu, o aruncă în aer, fiindcă era roasă de molii, dintr-o dată această blană se umflă și ia chipul unui patruped viu, în toată strălucirea lui de viață; dar numai pentru o clipă, înainte de a cădea la pământ: e o alegorie pe fundalul unui simbol plenar, un vis ex-temporal.

Oricum ar fi, simbolul plenar e un model, un arhetip, chiar și pentru neplatonizanți. Spune mult faptul că aproape nu este estetician și mai ales critic literar ori de artă care să nu fi întrebuințat măcar o dată în viață termenul „arhetip" în sens de simbol plenar; dovadă că el e un concept care se impune.

Acum, dacă aruncăm o privire de ansamblu asupra tuturor felurilor de simbol, de la cel convențional la cel plenar, vedem că, afară de caracterul dual care le e comun, ele sunt parcă străbătute de o direcție asecensională: de la cel mai simplu la cel mai bogat în sensuri, ca și când simbolul ca atare ar fi avid de realitate, pe care și-o asimilează în trepte. Noi nu ne-am propus aici să enumerăm aceste trepte într-o ordine riguroasă, dar s-ar putea încerca. Până atunci observăm că asocierea celor două elemente ale simbolului se face pe baza mai multor fapte și nu numai pe baza analogiei, cum s-a spus, care analogie ea însăși e mai dezvoltată sau mai redusă, rămânând totuși faptul cel mai important în producerea simbolurilor.

Alte fapte pentru crearea simbolului pot fi: iluzia (ca în jocurile copiilor), semnul sau semnalul, un reflex oarecare sau chiar un pretext. Un rol mai substanțial îl are asociația de idei pe bază de contiguitate; fiindcă ne-am reprezentat întotdeauna Australia și cangurul împreună, când avem imaginea celui din urmă apare și cea a continentului respectiv. Spunem acestea fiindcă am admis, deocamdată, toate cele nouă feluri de simbol.

Dar e timpul să procedăm la ceea ce am numit operația de eliminare. Simbolului i s-a dat, cum se întâmplă de multe ori în definiții, o interpretare prea largă sau una prea restrânsă și de





aceea au fost admise false simboluri ori au fost excluse simboluri adevărate.

Datorită interpretării prea largi s-a vorbit și se vorbește de rolul simbolic al literelor și cuvintelor. Literele sunt un simplu semn, care în mai multe limbi poate arăta sunete diferite și chiar admițându-le un înțeles intrinsec, elementar, acesta e atât de sărac, încât el însuși s-ar mira dacă ar putea ști că e numit simbol. Cuvintele au înțelesuri mai bogate, adeseori foarte bogate, dar despre simbolicul lor s-ar putea vorbi dacă s-ar avea în vedere numai partea fizică a cuvântului, nu și noțiunea, aceasta din urmă urmând să fie semnificația. Cuvântul este însă fizic și psihic totodată; fără noțiune, el e un *flatus voci*[28], pentru a întrebuința o expresie medievală. De aceea suntem de părere că literele și cuvintele trebuie să fie folosite ca prime materiale în viața spiritului, iar nu ca simboluri; această părere o extindem la toate simbolurile-convenție, cum le-am numit. Un contract sau un semnal nu ajung pentru a crea un adevărat simbol. Altfel ar însemna să dăm dreptate autorului unui articol de ziar, care scrie că „într-un aparat s-au întrebuințat simboluri de diferite culori constând din cartoane galbene sau verzi, sau roșii". În acest caz, și liniile albe de pe străzile principale ori de la întretăierea lor ar fi tot simboluri.

După aceea vin simbolurile pe cari le-am pus pe seama mentalității primitive, aceasta văzând în orice fenomen și un sens ascuns, și simbolurile pe cari le-am pus în legătură cu agnosticismul. Nu contestăm că poate fi un simbolism în aceste situații, încărcat de multă bogăție, care poate fi studiat – și a fost –, dar el are dezavantajul că îneacă totul în simbol; orice am face, orice am gândi, regăsim simboluri, călcăm pe simboluri, toată existența e o inundație de simboluri și... în dicționar n-ar trebui să mai rămână decât un singur cuvânt, într-o variere la infinit. Avem, deci, de-a face aici cu un pan-simbolism, în care simbolul e în tot ce există, în tot ce curge, în „râul-ramul".

Afară de aceasta, studierea simbolicului în chestiune ține de filozofia generală, chiar de metafizică, de filozofia culturii, de psihologie și depășește problematica artei. Ca atare, în cele ce vor urma noi nu ne vom mai referi la el, cum nu ne vom referi nici la simbolul-convenție.

Datorită interpretării prea restrânse, s-a exclus alegoria din simbol, punându-se adeseori între ele chiar un raport de opoziție. Croce, de exemplu, vorbește în termeni severi despre alegorie, susținând că unirea celor două elemente e arbitrară sau dispa-

rată în ea şi că n-avem nimic de pierdut lăsându-le singure, pe când în simbol elementele – ideea şi reprezentarea, cum spune el – sunt inseparabile. Cu toată subtilitatea cheltuită de aceşti esteticieni, ei n-au dreptate. În pasiunea pe care o pun se distilează nemulţumirea pe care au avut-o citind sau văzând alegorii minore ori forţate, din păcate foarte numeroase. Altfel însă, după cum am văzut, alegoria poate servi ca piesă de anatomie pentru a vedea, în chip evident, ce este simbolul în general. Adevărul e că nu orice simbol e alegorie, dar orice alegorie e simbol. Alegoria şi simbolul plenar sunt două specii ale simbolului în general. În orice formă de simbol sunt două elemente şi ceea ce variază e gradul de realizare a fiecăruia şi raportul dintre ele.

Tot datorită interpretării prea restrânse s-a exclus o mare parte a istoriei sau trecutului artei din simbol. Pentru Hegel „simbolul (...) constituie începutul artei şi de aceea trebuie considerat oarecum numai ca pre-artă, aparţinând îndeosebi Orientului". Pe când arta clasică „prinde adevăratul conţinut" şi nu mai are nevoie de simbol, ea ajungându-şi prin ea înseşi. Dar când începe să analizeze arta orientală, Hegel nu găseşte simbolul propriu-zis aproape nicăieri. Pentru vechii perşi, zice el, lumina spirituală şi lumina fizică se identificau şi, deci, nu puteau forma un simbol, nerealizându-se dualitatea acestuia. Chiar pentru inzi maimuţa, vaca, brahmanul nu erau simboluri divine, ci „însuşi divinul". Hegel constată o schimbare spre simbolul propriu-zis numai în arta egipteană.

Impropriet atea pe care o face Hegel este evidentă. Căci, dacă pentru vechii perşi lumina spirituală a existenţei era prezentă în lumina fizică, *nu se epuiza* în fiecare obiect fizic luminos. Şi dacă la inzi divinul era în brahman, brahmanul *nu monopoliza* divinul. Hegel merge mai departe şi dă ca exemplu prezenţa reală, nu simbolică, a divinităţii în elementele împărtăşaniei la catolici şi ortodocşi. Dar cine ar putea spune că divinitatea nu e şi *în afara* pâinii şi vinului din împărtăşanie? Ca atare, rămân *două elemente* cari, deci, pot forma simbolul. În taina împărtăşaniei Dumnezeu este real, dar, în acelaşi timp, considerat în sine, este şi simbolic; şi tocmai fiindcă este real este şi simbolic.

De altfel, că Hegel n-avea dreptate se poate vedea şi de felul cum vorbeşte Croce despre simbol (când îl opune alegoriei), şi din marea importanţă pe care i-o dă. În simbol ideea şi reprezentarea nu sunt numai inseparabile, după el, ci „ideea se topeşte întreagă în reprezentare". (Şi citează comparaţia prozaică a lui Vischer cu





bucata de zahăr ce se topeşte în apă.) Şi totuşi, Croce spune că aceasta e simbol (noi spunem simbol plenar), fără să observe că, dacă cele două elemente fuzionează, nu mai poate fi simbol. Aceasta nu-l împiedică să preamărească simbolul şi să declare că „arta e simbol, toată este simbol", fiindcă are „înţeles". Dar înţelesul, adăugim noi, trebuie să depăşească întotdeauna reprezentarea pentru a fi simbol. În concluzie, până aici, după Hegel, simbolul nu e în arta evoluată şi e absent ori precar în cea preclasică (orientală-egipteană); iar după Croce alegoria nu e simbol şi din felul cum defineşte simbolul îl anulează. Atunci ce mai rămâne din simbol?

Centrul discuţiei este aici: *simbolul plenar, deşi e plenar, nu desfiinţează acea realitate din afara lui, care face parte din aceeaşi categorie cu el.* Această realitate are o sferă mai mare, iar valoarea simbolul plenar constă mai ales în faptul că o reprezintă. Deşi, simbolul plenar rămâne şi el dual, numai că intimitatea dintre cele două elemente e perfectă. Oricât ar fi de eroic un om, el nu epuizează eroismul din lume; oricât ar fi de înţelept, el nu epuizează înţelepciunea; oricât ar fi de pur, el nu epuizează puritatea; şi lucrurile stau la fel cu orice însuşire sufletească, cu orice caracter în raport cu restul existenţei. De aceea a ieşit şi vorba că toată lumea are mai mult spirit (adică inteligenţă) decât Voltaire, ceea ce, indiferent de exemplul ales, e foarte expresiv spus. În simbolul plenar analogia dintre semnificant şi semnificaţie merge foarte departe, merge până la identitate; şi totuşi, aceasta rămâne parţială. Semnificantul e în acelaşi timp mai bogat şi mai sărac decât semnificaţia. E mai bogat fiindcă un tip redat artistic are şi notele lui personale, diferenţiale; e mai sărac fiindcă sfera la care se aplică, pe care o reprezintă, e mai largă, cuprinzând şi alte tipuri diferenţiale.

Aceste diferenţe sunt importante din punct de vedere artistic, dar din punct logic e mai importantă sfera simbolului. Ele au rolul să apropie generalul de conştiinţa noastră, să-l facă mai permeabil pentru gnosa umană. Simbolul plenar e o lume, dar lumea e mai mare decât el. De aceea Croce s-a grăbit când a calificat de inseparabile „ideea şi reprezentarea" sau, în termenii adoptaţi de noi, semnificaţia şi semnificantul; de fapt, trebuie să înţelegem că sunt mai greu separabile, legătura dintre ele fiind mai strânsă; dar, la nevoie, le putem gândi pe fiecare în sine şi am văzut că în acest caz ele au un fel de autonomie. Regulă: simbolul (plenar) e cu atât mai însemnat cu cât cele două elemente

cari îl formează sunt mai bine realizate, cu cât sunt mai apropiate unul de altul și cu cât rămân în esență distincte. Cu aceste trei condiții se luptă „fiziologia“ simbolurilor.

Arta, reflectând viața, se ocupă cu toate formele de simbol. Dar, pentru gnosa artistică, pentru contribuția artei la gnosa umană, n-au importanță decât alegoria și simbolul plenar. Cea dintâi există, după cum am spus, și în alte domenii, pe când ultimul nu există decât în artă. *Specific artei este simbolul plenar.* Prin el se creează caractere, monumente, ființe și stări cari fac concurență stării civile și ontice. Iar dacă apare în religie și în alte domenii, el este în chip necesar și artă. Căci aceasta are tendința să invadeze tot spațiul omului. De aceea putem spune că, de când a apărut creația de artă în evoluția omenirii, finalitatea ei a fost să ajungă la puterea de a introduce în existență simboluri plenare, ca un fel de a doua lume, în corespondență realistă și idealistă cu cealaltă.

Valoarea simbolului plenar pentru cunoașterea artistică se reliefează și mai mult dacă îl comparăm cu situația din știință și filozofie. *Știința cunoaște prin legi, filozofia, prin principii, arta, prin simboluri sau modele,* fără să dăm acestei formulări un caracter de exclusivitate. Găsim și în știință principii, dar, în fond, ele ori sunt legi (principiul lui Arhimede, lege cantitativă, deci lege tipică), ori fac trecerea la filozofie (principiul conservării energiei). Găsim și în filozofie simboluri, însă ele aparțin artei, după cum găsim și numeroase analize, dar cu scopul de a ajunge la principii. Prin legi, știința ne dă putința să acționăm asupra realității; prin principii, filozofia ne-o dă pe aceea de a ne acorda critic cu fondul lucrurilor și de a ne consolida demnitatea de ființe gânditoare. Iar prin simboluri (plenare) arta ne pune în starea de a înțelege plecând de la modele. Procesul prin care se efectuează această înțelegere e un proces de *participare* a ființelor și lucrurilor din lume la prototip. Având ideea intuită cât mai complex și mai exact a ceea ce este în adânc un obiect, o ființă, noi înțelegem într-o anume măsură și nenumărate alte obiecte sau ființe risipite în timp și spațiu și înrudite cu el. Avantajele acestei cunoașteri sunt cel puțin trei.

Mai întâi, când am vorbit de *Evidențe istorice,* am văzut că realizările artei constituie tot atâtea *chei de cunoaștere* sau, în termeni filozofici, *categorii de cunoaștere.* Dar aceste realizări sunt mai ales simbolurile plenare. Nu e vorba de categorii pur abstracte, ci de categorii cari *adună realitatea în ele.* Exemplele sunt





la îndemâna noastră. Prin Othello înțelegem mai bine gelozia violentă și aproape halucinatorie; prin Tartuffe, ipocrizia senzuală; prin Iago, jubilarea demonică în acțiune; prin Romeo și Julieta, stihia candidă a iubirii erotice, persecutată de fatalitate; prin Cordelia, devoțiunea filială tenace și grațioasă în martirajul ei; prin Raskolnikov, remușcarea neprevăzută și pericolul raționamentului; prin Don Quijote, idealismul absolutizat, în aparență fantast; prin sfântul Francisc, el însuși operă de artă, înțelegem bunătatea subtilă, în stare să metamorfozeze și natura; prin Michelangelo înțelegem pe zei; prin Bach sau Beethoven ni se pare că se deschide însuși orizontul universului către o lume care îl depășește pe el însuși; iar când vedem *Cocoșul* lui Brâncuși avem un moment convingerea că s-a coborât înaintea noastră un nucleu de lumină, un meteor din chiar cerul platonic.

Prin „mamele“ lui Eminescu, Coșbuc sau din *Miorița,* din *Cruciada copiilor* a lui Blaga, înțelegem, ca într-o vrajă adâncă, realitatea maternă; prin Socrate, înțelepciunea, darul de fachir al discuției și jertfa lucidă; prin Decebal, demnitatea eroică și sfidarea pozitivă; prin Ion al lui Rebreanu, relația înverșunată dintre țăran și pământ...

Tot așa, Avarul, Père Goriot, Hamlet, Faust și oricare din personajele capodoperelor artistice sunt, fiecare, pentru noi, ca un lob cerebral în plus, ca un organ gnosic.

Să presupunem că un geniu rău ar distruge toate aceste opere și ar anula toate simbolurile pe cari ni le-a lăsat; ni s-ar părea că existența însăși ar ajunge săracă dintr-o dată, că am fost amputați, că inteligența noastră ar pierde un număr de categorii sau de busole, că s-ar degrada. Atât de mult spor intelectual înseamnă pentru noi modelele sau simbolurile în chestiune, încât obișnuim să spunem, de un om dintre cunoștințele noastre: are ceva din Avarul ori din Madame Bovary, din Julien Sorel, din Gösta Berling, din Scarlett O'Hara, din Cristine Lawransdatter sau din altă întruchipare literară de seamă. Fără să mai vorbim de tragicii greci și clasicii francezi sau de marea variație de teme și tipuri din mitologia antică și din *Vechiul Testament.*

Dar Luceafărul lui Eminescu? El este extraordinar nu fiindcă simbolizează alegoric geniul, ci fiindcă arată un *caracter,* un simbol *plenar,* prin care se vede că nici geniul nu are libertate deplină, de vreme ce a cedat tentației la un moment dat, fiind în stare să-și dea chiar nemurirea pentru „o oră de iubire“ (clipa socotită mai importantă decât veșnicia...) și că numai „norocul“ de a

fi fost refuzat sau trădat de Cătălina l-a salvat şi l-a întors la adevăratul lui destin.

Dacă Luceafărul n-ar fi avut un moment de slăbiciune, nu ne-ar fi impresionat, ar fi fost o culme de gheţar. Dar, aşa cum l-a gândit Eminescu, el arată profund tragicul umanităţii noastre; dacă însuşi omul-luceafăr e în stare să cadă în faţa uneia din odraslele bimanilor, ce mai putem spune de ceilalţi oameni? Încât, prin această mare poezie a lui Eminescu, noi nu înţelegem numai geniul – atât cât poate fi înţeles –, dar şi umanitatea comună şi ne înclinăm în faţa destinului ei.

Căci e în natura tuturor capodoperelor ca, pe lângă sensul principal, să cuprindă nenumărate altele, pe cari frecventatorii lor şi generaţiile le descoperă pe rând. Luceafărul e simbolul geniului, al suferinţei şi mândriei acestuia, dar e şi un poem al iubirii obişnuite, al neputinţei omului de rând de a se ridica la un rang superior lui, precum şi al putinţei geniului de a cădea; căci el nu e, în fond, „nemuritor şi rece", sau e numai când rămâne „în lumea lui". „Norocul" e, poate, şi legea sa, nu numai a noastră. În cazul când Cătălina l-ar fi primit sau s-ar fi păstrat pură pentru el, Luceafărul ar fi ajuns ca un zeu grec din Olimp, care ar fi lăsat un copil pe pământ. Dar destinul l-a ajutat să rămână „luceafăr", dovadă că cel mai înalt dintre oameni e totuşi slab şi nu poate nimic fără ajutor de deasupra lui. „Luceafărul" infirmă pe Prometeu şi e mai aproape de adevăr.

Iar aceste lucruri, şi nenumărate altele, Eminescu ni le spune în câteva pagini şi fără discurs. Ni le spune printr-un mare simbol. De aceea au avut dreptate cei cari au afirmat că arta ne învaţă adeseori mai mult despre sufletul uman decât teancuri de tratate. Şi face aceasta fiindcă are *darul de a ieşi din imagine*; oricare „reprezentare" sau imagine dintr-un simbol plenar se răsfrânge asupra unei generalităţi dându-i substanţă, un fel de concretism, iar aceasta, la rându-i, dă reprezentării mai multă transparenţă; împreună simbolul în chestiune devine, după caz, o orgă, o floare, un mugur de sensuri.

Oricât ar fi de perfect redat Avarul, nu toţi avarii sunt la fel cu Harpagon, dar toţi devin mai uşor de înţeles prin el şi el însuşi se îmbogăţeşte oarecum prin ei. Principalul pentru teza noastră e că simbolurile plenare, proiectând lumină asupra categoriilor pe care le reprezintă, se dovedesc a fi ambasadori ai tipologiei umane, chipuri într-o simfonie şi indicaţii între enigme. Sunt trei-patru miliarde de oameni pe glob; de ce mai e nevoie să creeze şi





arta alţii? Pentru că prin aceştia din urmă îi înţelegem pe cei dintâi. Tipurile artei vin cu prestigiu, cu ceremonial de prezentare şi ne introduc în miezul lucrurilor.

Aici credem că e cazul să cităm câteva rânduri din Jaurès: „Quand nous avons vécu avec les grandes âmes crées par l'art (...), nos coeurs et nos yeux sont avertis et ils discernent mieux les trésors de beauté qui sont dans l'homme"[29]. Cu completarea că tot aşa se întâmplă şi când „am trăi" un timp cu tipurile şi cazurile negative, de cari arta nu poate să nu se ocupe şi pe cari inteligenţa noastră nu poate să le ignoreze.

Şi dacă un poet mare redă, în câteva versuri, numai un scâncet al său, acesta, prin adevărul lui şi prin expresia primită, se constituie într-un simbol plenar şi, de atunci înainte, aparţine multor oameni, cari se înţeleg mai bine pe ei, ulterior suspinând împreună cu poetul şi în felul lui.

Al doilea avantaj al cunoaşterii prin simbolul plenar este că în artă noi simţim că trăim între lucruri, în jubilarea concretă a lucrurilor şi a sensurilor. Prin artă noi nu ne pierdem nici în trivialul insignifiant al fenomenelor, dar nici în fantomaticul abstract. Această virtute cunoscătoare nu o are decât arta. Ştiinţa, după cum îşi extrage legile, renunţă la fapte, aşa cum se aruncă rămăşiţele strugurilor după ce s-a scos vinul, sau florile, după ce s-a distilat parfumul. În filozofie, oricât de multe fapte ar fi la bază, şi se recomandă să fie chiar mai multe decât în artă, ceea ce interesează în primul rând este piramida de abstracţii care se ridică deasupra.

Arta însă *reţine şi faptele, şi sensurile*. De aceea, de multe ori omul de cultură, obosit provizoriu de abstracţiile şi incertitudinile filozofiei şi ştiinţei, se refugiază în artă pentru a-şi odihni spiritul (arta ca „repaos al inteligenţei", cum zicea Maiorescu, exagerând; ca repaos, dar, adăugim, nu ca absenţă a ei). Căci, cu toată frământarea pe care o poate da arta, în ea este, de obicei, o atmosferă de realism ideal. Acest fapt e atât de adevărat, încât au existat gânditori cari, ca poeţi, dacă au avut talent şi în această direcţie, au uitat adeseori de unele accente agnostice din operele lor filozofice. E drept, scepticismul (sau îndoiala) este şi el un motiv de poezie, dar e mai rar şi vine cu dramă, cu lirism tragic; e şi acesta un fel de concret. Iar în simbolul plenar lucrurile participă fără a fi desfiinţate.

Al treilea avantaj al cunoaşterii artistice în chestiune e că simbolul plenar aduce aproape întotdeauna idei noi, imagini noi,

de multe ori într-o impresionantă profunzime. Alegoria mai degrabă înnobilează idei cunoscute, valorificându-le, în cazurile majore, până la sublim, iar partea concretă a ei este, de obicei, săracă.

Şi nici n-ar putea fi altfel, fiindcă, dacă şi factorul concret şi cel abstract ar fi noi în alegorie, nu s-ar mai înţelege nimic. Simbolul plenar însă descoperă şi explorează continente şi trăieşte în mare parte prin noutate. Rareori o alegorie poate să facă o impresie durabilă; aproape întotdeauna efectul ei se consumă la prima trăire, ca şi comicul, dar pe alt plan. Dacă ni se permite să întrebuinţăm două concepte din logică, vom spune că este oarecare asemănare din acest punct de vedere între alegorie şi judecăţile analitice, între simbol plenar şi judecăţile sintetice. Dar în artă nu e vorba de judecăţi. Alegoria, apoi, nu e lipsită de valoare când e de soi bun. Ea, dacă nu descoperă, redescoperă idei, chiar principii, le revitalizează, le toarnă în monedă de aur – când autorul este el însuşi de aur.

În sfârşit, de ce nu am adăuga la aceste trei avantagii încă unul, care ţine de istoria culturii? Arta, dând atâta importanţă simbolului plenar sau modelului, salvează un mod arhaic de cunoaştere, ce nu trebuie să fie abandonat. În acest sens, ea apare ca un corectiv gnosic şi are o funcţie aproape medicală. Umanitatea actuală e aproape obsedată de cunoaşterea prin *relaţii*, cu tot pragmatismul ei, uneori violent. Omul contemporan e nu rareori o... abstracţie imperialistă, alteori anemică. Adică, de ce să cunoaştem mai mult ori numai prin relaţii între fenomene? De ce să nu păstrăm şi cunoaşterea prin modele sau simboluri? Oamenii vechi au avut-o, o au astăzi, aproape întotdeauna, copiii (şi de aici talentul lor la desen, prin trăirea modelului), dar exemplul cel mai ilustru în acest sens l-au dat vechii greci. S-a spus că ei au cunoscut prin tipuri, prin modele (sau simboluri plenare, în expunerea de faţă).

S-a exagerat fiindcă se descoperă mereu că aceşti greci au avut şi o mare ştiinţă şi fiindcă se uită de Heraclit, Democrit, de toţi presocraticii, de cele două dialectici ale lui Platon – părintele celor mai splendide modele din tot trecutul omenirii – Ideile, „prototipurile din senin“, cum ar spune Eminescu. Dar nu e mai puţin adevărat că grecii au acordat întâia importanţă gnosei prin modele sau arhetipuri. Şi explicaţia se impune: fiindcă erau mari artişti. Arta tinde să reprezinte lucrurile în idealitatea lor, adică în împlinirea lor, şi prin aceasta face uşor de înţeles şi pe cele neîmplinite, dar cari apar ca un fel de copii numeroase, variate şi ele. Nimeni n-ar putea fi bun chirurg dacă n-ar cunoaşte forma şi drumul perfect al organelor, în cari profanii nu văd decât o îngrămădire de materie competitivă. Creatorul de artă caută forma şi căile organelor de spirit, dacă putem continua comparaţia, idolii şi zeii în cari poate să-i pună pe alţii şi să le dedice imnuri. Dar, fără să ştie, imnologia lui indirectă implică şi o gnoseologie. De aceea e regretabil că o parte din arta actuală face prea mare caz de „intelectualism“ şi alterează o tradiţie care trebuie să rămână una din bazele culturii. Arta e model, iar nu pescuire cerebrală în apele tulburi ori nevrotice ale notorietăţii sau disperării.





În concluzie, şi pentru a ne exprima într-o formulă, putem spune că gnosa artistică este, în principal, un proces de simbolizare plenară şi, în subsidiar, unul de simbolizare alegorică. Adică, ea recurge la un simbol oarecum direct şi la unul oarecum indirect. Dacă simbolul alegoric e ca o tijă ce poartă floarea de sens în lumini, simbolul plenar e însă ca un corp din întregul căruia se degajă parfumul de sens. Acest adevăr se impune după cercetarea de până acum. Vom vedea că arta mai are şi alte mijloace.

Dar cele de mai sus sunt suficiente pentru a adeveri caracterul simbolic esenţial al creaţiei artistice. Şi nici nu s-ar putea altfel, dacă arta e un concret şi o semnificaţie. Concretul fără nici o semnificaţie – presupunând că acest lucru e cu putinţă – duce cel mult la o artă cantonală, artă de cătun sau, mai exact, la o artă fără comunicare, la anularea artei. Semnificaţia fără concret duce la o plutire în vag, iar în cazul fericit, la filozofie. Arta adevărată, chiar cea mai naivă, chiar arta „primitivilor“, e o simbioză de concret şi de abstract, de realitate aproape materială şi de semnificaţie aproape eterică. Cea din urmă dă aripi celei dintâi, iar aceasta îi dă o anume pondere între lucruri. Localizând o frază celebră a lui Kant, pe care el a întrebuinţat-o pentru altă situaţie, am putea spune că arta fără semnificaţie e oarbă şi fără concret e goală.

Exprimându-ne astfel vorbim în mod relativ, fiindcă, de fapt, nu există nimic fără nici o semnificaţie, fără semnificaţii diverse, chiar dacă nu are sau nu e percepută cea de ansamblu. Şi tot aşa, nu există o abstracţie absolută, care să nu se refere la nici un concret ori în care să nu fi ars multe concreturi. Abstracţia s-ar putea spune că e o combustie de concret şi concretul, un buchet de abstracţii sedimentate. Cu această remarcă fugitivă vom spune că arta e o sământă de concret, care e purtată de vântul

abstracției până se prinde de soluri prielnice. Abstracția implicată în ea dă aripi concretului, iar acesta o reține în configurația realului. E în natura artei ca abstracția să aibă nostalgia de a se face concret, iar acesta, pe aceea de a se sublima în abstract: așa e, cel puțin, cu arta nedeviată. Iar abstracția sau semnificația legată de concret, de un anume semnificant, mai mult sau mai puțin puternic, înseamnă simbol.

Viitorul structurii simbolice în artă ni se pare asigurat, dacă se înțeleg în chip propriu lucrurile. Hegel excludea simbolul din arta clasică și de după aceea, deși tocmai în ea se vede marea eflorescență a simbolului plenar. Vianu însuși vorbește, în treacăt, de cazuri artistice fără simbol și citează câteva versuri din Verlaine:

*et je m'en vais*
*au vent mauvais...*[30],

punând faptul în legătură cu posibilitățile conștiinței contemporane. Dar, în fond, amândoi acești autori înțeleg simbolul mai mult ca alegorie, deși ultimul, ca majoritatea esteticienilor, deosebește alegoria de simbol. Restituind însă simbolului înțelesul plenar, am zice suveran, el rămâne la baza artei, mai mult, îi hrănește neîncetat ființa, ca seva ce se ridică în arbori. Deosebirea de vederi în această chestiune vine, de fapt, de la felul diferit al înțelegerii simbolului, iar nu din cauza artei. Iar că simbolul plenar va rămâne în arta viitorului, poate mai mult decât în trecut, se poate vedea mai bine în urma unei rapide analize a cauzelor ce au dus la apariția simbolului de toate felurile în evoluția artei.

E în sufletul omenesc o înclinare spre ocult, care contrastează cu înclinarea spre claritate sau „rațiune". Ea e la creatori și e la publicul larg, ce se întreabă adesea „ce-a vrut să spună autorul", chiar dacă n-a vrut să spună nimic sibilin. Acest gust pentru ocult a putut duce în oarecare măsură la simbol; nevoia disimulării, în multe cazuri, de asemenea, după cum s-a observat cu pertinență; disimulare cu scopuri diferite, un criptism social care ascunde unele idei și le rezervă inițiaților din teamă sau prudență – cauze ce au dus și la fabulă, uneori chiar la parabole. Dorința de valorificare a unor idei fie în scop personal, fie în sens pedagogic, prin intrigare, prin trezirea unui interes sporit, trebuie și ea notată aici. Un anume idealism moral a existat pentru inventarea alegoriilor, ca în aceea cu mănunchiul de nuiele. Dacă bătrânul





tată le-ar fi spus feciorilor să stea uniți ca să nu-i învingă nimeni, nu i-ar fi impresionat prea mult, dar punându-i să rupă toate nuielele deodată, și nu pe rând, faptul i-a zguduit. Idealismul moral e o cauză puternică de simbol.

Toate aceste cauze sunt adevărate, însă două ni se par a fi fost cele mai importante, și anume: umanitatea „primitivă" ori din adânca antichitate a creat simboluri de tot felul, fiindcă nu era destul de dezvoltată, și atunci a recurs adesea la un semn, la o figurație sau la exagerări de trăsături, uneori până la monstruos; în alte cazuri însă a creat simboluri nu fiindcă nu era destul de dezvoltată, ci fiindcă voia să reprezinte *valori cari nu se pot reprezenta* în chip direct, pe cari niciodată oamenii nu le vor putea reprezenta direct. E vorba mai ales de valorile religioase. De aceea creștinii au reprezentat Sfânta Treime ca pe un triunghi, Sfântul Duh printr-o rază... Cum ar fi putut face altfel?

Valorile religioase supreme, valorile metafizice nu se pot reda în ele însele, adică nu se pot reprezenta prin *simbol plenar*. E aici o imposibilitate constituțională a omului. Dar ce se întâmplă? În epoca actuală, și cu siguranță în viitorul apropiat, arta va căuta mai rar să dea expresie unor realități religioase, metafizice – din nefericire. În schimb, ea se ocupă și se va ocupa cu realități, cu valori, cari pot fi redate prin ceea ce am numit simbol plenar, fiindcă sperăm că sunt trecătoare anume rătăciri cari amenință astăzi. Desigur, unele idei sau stări religioase pot fi redate sau sugerate și prin simbol plenar, dar e mult mai greu. Dacă omul contemporan și cel viitor nu se vor artificializa, vom recurge la simbol plenar ca la ceva firesc; vorbim din punct de vedere cantitativ, fiindcă din cel calitativ va fi greu să concureze cu marii înaintași. Dar, presupunând că omenirea va reveni la preocupări religioase, metafizice, ca în trecut, ori mai mult, alegoria va fi din nou în floare, și nu în sens decorativ sau minor[31].

## Capitolul V
# Mitizarea

Mitul, ca termen aşa cum e întrebuinţat curent în limbă, are mai multe accepţii (lăsăm la o parte exprimări degradate ca, de exemplu, „mitul lui *X*, profesor plicticos")[32]. Prin el se înţelege de multe ori ceva pur fantezist, care nu angajează întru nimic adevărul. De aici şi termenul „mitoman". Sau se înţelege ca fiind cult pentru un om, pentru o idee, pentru o stare, care cult poate fi ceva bun ori ceva rău. „Mitul lui Prometeu", mitul rasei, mitul clasei... În acest sens a intitulat D. D. Roşca un interesant eseu al său, *Mitul utilului*, pe timpul când nu trecuse la marxism. Azi ar scrie mai degrabă „Mitul teoriei" sau „Mitul gratuitului".

Dar înţelesul cel mai însemnat este altul şi tocmai el ne interesează aici. În această accepţie mitul, spre deosebire de simbol, e o fabulaţie, o poveste, dar o poveste cu un înţeles de ansamblu uneori greu de precizat, însă întotdeauna în stare irizantă în corpul mitului, eliminând miturile cari sunt o distracţie necontrolată, putând ajunge uneori la elucubraţii, cel puţin în anume secvenţe ale lor. Aşadar, mitul aparţine genului epic şi e purtătorul unui sens de ansamblu, în afară de cele secundare sau parţiale. Dar, prin aceasta, mitul nu se delimitează complet, căci s-ar putea confunda cu legenda. Şi aceasta e o fabulaţie, cu un sens sau mai multe. Ceea ce caracterizează legenda e că ea se referă la domeniul istoric sau la cel naturalist. Popoarele au legende cu privire la originea lor, la eroii lor, iar folclorul e plin de legende despre plante şi animale, mai ales despre păsări şi flori. Spunem: legenda ciocârliei, rândunicii, soarelui şi lunii; nu spunem: mitul lor.

Mitul însă, în cazul cel mai înalt, poate să depăşească istoria şi natura. În general, mitul e mai bogat, mai complex, mai greu de sens, mai filozofic, uneori chiar mai metafizic, navigând atunci spre limitele universului cunoaşterii. Legenda e mai curent poetică, mai asimilabilă, mai graţioasă. Platon a creat mituri, nu legende. Există o legendă, şi chiar de proporţii, a Nibelungilor, nu un mit. Istoricii laicizanţi vorbesc de religii ca de mituri mari, împânzind zone ale globului şi istoriei; nu ca de legende.

Chiar dacă mitul vorbeşte de personaje, fapte, fiinţe din istorie sau natură, el are referiri sau ecouri mai înalte, supra-empirice. *Avram Iancu* al lui Blaga, de exemplu, nu e numai o legendă, ci are şi ceva de mit, în el vibrând sensuri metafizice pe cari i le-a





imprimat poporul şi Blaga le-a valorificat cu proprietate în drama sa. Unii autori au prezentat epopeea lui Jeanne d'Arc, pe alocuri, ca pe un mit. Aşa am putea risca o definiţie mai categorică afirmând că *mitul e un iraţional care ascunde un raţional;* sau o fabulaţie aparent iraţională, dar cu un înţeles profund, care poate să convină raţiunii, cel puţin raţiunii dintr-o anume epocă a inventarului cunoaşterii, şi care ambiţionează să cunoască până în domeniul dacă nu întotdeauna ultim, dar având afinitate cu el.

Sub acest raport, mitul se deosebeşte de multe construcţii filozofice, mai rar ştiinţifice, cari sunt ceva invers, adică un raţional ce ascunde un iraţional (dacă nu mai multe). Însuşi Epicur, atât de avid de explicare raţională, a admis *clinamenul*, abaterea întâmplătoare, iraţională, a căderii atomilor, din care fapt a rezultat universul, ceea ce ar duce la concluzia surprinzătoare că lumea e rezultatul întâmplării (fapt care s-a şi spus de mai multe ori – şi chiar din antichitate). Nu voim să deducem de aici că mitul este mai raţional decât filozofia sau ştiinţa, dar e în fizionomia lui lăuntrică un element care îl onorează şi, în competiţii posibile, îl poate ţine la suprafaţă. De altfel, se ştie că filozofia însăşi a debutat prin mituri din cele mai caracterizate şi mai învoalte. Ca să nu spunem că a rămas cu o anume obsesie a mitului, pe care caută să-l fixeze în regiuni cât mai îndepărtate şi, dacă se poate, mai... nedepistabile.

Dar încă şi mai important pentru noi e *procesul* de mitizare, prin care înţelegem ceva mai mult decât mitul şi care, pornind de la el, îi poate face concurenţă, fiindcă e o radiaţie a lui. Înţelegem prin aceasta *atmosfera mitică* şi păstrarea principalelor însuşiri ale mitului, cari sunt totodată fidelitatea şi realitatea, aşa cum am văzut că era şi la simbol şi e la orice artă. În adevăr, nici un mit nu e adevărat *tale quale* şi nici o operă de artă, considerată aşa-zicând în concretul sau eşafodajul ei aparent. Când Margarett Mitchell a redat epica Războiului de secesiune, a idealizat, a perfectat întâmplarea, dar cu atât mai mult a redat şi impus adevărul. Tot aşa, Tolstoi în *Război şi pace*. Nici un documentar n-ar putea sta la nivelul realizării lui Tolstoi, care a creat operă de artă în măsura în care a depăşit documentarul ştiinţific şi a intrat în *mit*.

Despre toate monumentele artistice, literare sau de altă natură se poate deci spune că sunt un iraţional care ascunde şi elocventizează un raţional; adică, forţând lucrurile, o eroare ce salvează un adevăr. Căci, oricât ar fi realitatea de bogată şi de nouă – chiar s-a spus că întrece adeseori imaginaţia – ea este, în

general, brutală, cu scorii şi confuzie: nu o operă de artă. Aceasta din urmă perfectează realitatea, o „falsifică" pentru a o veraciza, o face mit. Şi arta nu e adevărată artă *decât cu acest preţ*. Mitul, înţeles ca un corpus epic, aparent inadecuat faţă de realitatea directă, dar adecuat faţă de realitatea esenţială, în acest fel cuprinzând în el, prin implicare, sensuri ideale, acesta e procesul de mitizare şi el este la baza creaţiei artistice. Aşa e şi în *Fraţii Jderi*, marea epopee în ambele înţelesuri a lui Sadoveanu, momentul cel mai de preţ al creaţiei lui. Nu înseamnă că-i dăm un sens prea larg mitului, ci înseamnă că-i punem în valoare fiinţa lui autentică. Şi aşa e, de fapt, nu numai în operele literare.

Cele muzicale sunt mituri exprimate în sunete. Chiar în cele plastice, la cari faptul s-ar înţelege mai greu, e la fel; când privim o statuie, un tablou, mintea noastră imaginează numaidecât o istorie, un mit, o configuraţie de înţelesuri ce umblă prin opera din faţa noastră, ca sângele în artere, discret sau indiscret, vag dar puternic, uneori chiar imprecizabil, dar obsedant. În această accepţie orice produs artistic este epic în natura lui adâncă, liricul se converteşte în epic, chiar numai câteva versuri lirice putând ascunde un mic mit – o piatră preţioasă a psihicului, ce aruncă neîncetat reflexe sau raze de lumină. În filozofie, uneori în ştiinţă, mitul e o excepţie ori ceva de ultim fond; în artă însă mitul, mai exact mitizarea, e ceva permanent; când se întrerupe încetează miracolul artei, alcătuire prin excelenţă mitică.

De aceea fenomenul „demitizării", de care se vorbeşte din ce în ce mai insistent de la un timp, dacă poate fi periculos în domeniul social şi moral, este de-a dreptul catastrofal în cel artistic: demitizarea e însăşi anularea artei. Pentru a crea opere de artă cari să-şi merite numele, oamenii trebuie să gândească şi să simtă mitic, aşa cum au făcut toţi marii autori din trecut. Pentru acest motiv ni se pare curioasă atitudinea lui Croce când crede că arta nu e mit şi că acesta o infirmă; fiindcă el înţelege mitul ca ceva conceptual sau logic, ceea ce, de fapt, nu este, şi nu este tocmai fiindcă, într-un fel, e mai logic, în înţeles de mai raţional, *în fond sau indirect*. Mitul ori mitizarea e apanajul artei şi s-ar putea ca operele acesteia să fie ultimele mituri cari rămân umanităţii, ca să nu spunem ultimele miracole.

Din aceasta decurge şi valoarea de cunoaştere a artei prin procedeul mitizării. Ea are două aspecte.

Mai întâi, simbolurile, oricât de autentice ar fi, nu stau izolate şi nu impresionează în chip izolat. Ele se adună în totaluri, ascultă de o lege a aglutinării lor şi ajung la o tramă mai mult sau





mai puţin prestigioasă; pe aceasta o dă mitul în înţelesul arătat. Simbolurile sunt deci sociabile şi îşi arată puterea printr-o comunitate mai mult sau mai puţin dezvoltată, dar străbătută de intimitatea aceloraşi sensuri. În acest mod ele îşi măresc valoarea; între altele, şi valoarea de cunoaştere.

Al doilea, sunt cazuri când unele înţelesuri nu pot fi captate şi sugerate decât prin mit. Aceasta a fost fie pentru că în trecutul îndepărtat omenirea nu era destul de avansată, mai bine zis cerebralizată, şi nu se putea conştientiza, ca să recurgem la un termen forţat, dar propriu, decât prin intermediul miturilor; fie, ceea ce e cu mult mai important, pentru că natura însăşi a adevărului cere, uneori, forma mitului, ca un mijloc al umanităţii de a accede la straturi ale realului interzise pe altă cale sau pe cale directă. Nu trebuie mai mult pentru a se recunoaşte faptului mitizării un drept de cunoaştere, desigur, în cantităţi pe cari nu e cazul să le analizăm aici. Prin mituri, astfel înţelese, apercepţia umană trimete săgeţi gnosice în sferele înalte ale realului sau face forări în adâncul lui şi arta, servindu-se de ele, îmbogăţeşte cunoaşterea, chiar dacă nu-şi dă seama de aceasta.

## Capitolul VI
# Metafora şi stilul

Valoarea unui text nu se reduce la stil şi stilul nu se reduce la metaforă[33]. Fondul de imagini sau de idei, arhitectura prezentării lor, tensiunea spirituală pot să se impună chiar cu un stil deficitar ori contra stilului. Nu s-ar putea spune că opera lui Kant sau a lui Hegel datorează mult stilului ori că n-a pierdut din cauza lui. Aceşti coloşi ai abstracţiei n-au avut în egală măsură geniul comunicării, deşi ei găseau, la intervale, formulări menite să impresioneze veacurile. Hegel, în special, prin exprimarea încărcată, dar nu întotdeauna terminată ca sens, supusă unor aluviuni succesive sau intermitente, prin care adăuga noi note unei noţiuni ce trebuia arătată complet de la început, pune adeseori la încercare pe cititor.

În general, filozofii germani, prin trăirea adâncă a sensurilor şi prin căutarea obstinată a intermediarelor, a jumătăţilor şi sferturilor de ton, ajung nu o dată prizonierii unor hăţişuri stilistice cu totul specifice, păcătuind contra primei condiţii a stilului, care este claritatea. Schopenhauer, cu stilul lui limpede şi pasionat, e o excepţie; Nietzsche, de asemenea. În ceea ce priveşte metafora, raritatea ei nu anulează efectul unor mari expuneri. Dar, dacă se iveşte, ea face impresia unui arbore în mijlocul stepei. De exemplu, când Hegel spune de piramidele egiptene că „sunt cristale enorme, cari ascund în ele un ce interior", sau când P. P. Negulescu, alt autor sărac în metafore, însă cu o mare eleganţă a frazei, spune de Veneţia că e „un vis arhitectonic prins în marmură între albastrul cerului şi albastrul mării", efectul e remarcabil.

Dar valoarea unei expuneri creşte când se adaugă puterea stilului sau un mare stil, mai exact, când acesta e congenital în gândire sau creaţie. Şi ceea ce e adevărat pentru filozofie e mult mai adevărat pentru artă. Iar stilul acesteia – ne referim la arta literară – e format în cea mai mare parte din „figurile de stil". Ele reprezintă un însemnat lot poetic. Între ele, metafora apare ca cea mai caracteristică. Talentul poetic este, în parte, talentul de creare a metaforelor. Cum aici nu facem un studiu de stilistică, ne vom ocupa numai de metaforă, ca de un reprezentant al stilului, cu intenţia de a dovedi că acesta poate fi, în anume condiţii, şi un factor de cunoaştere.





Metafora a fost şi ea luată în mai multe accepţii, mai ales în ultimul timp. Una este un fenomen de pan-metaforism, care aminteşte pe acela de pan-simbolism. Am văzut că metafora tinde să devină, ca întrebuinţare, un numitor comun. În critica filmelor se recurge des la termenul în chestiune („limpezimea clasică a metaforei caracterizează arta acestui regizor"). Un tânăr şi strălucit critic literar, vorbind de statuile dintr-un muzeu parizian, spune că fiecare afişa pe faţa ei o metaforă. Un poet, în acelaşi timp reporter, scrie că „Patria este metafora cea mai de preţ". Un alt reporter, de data asta nu şi poet, relatând despre monumentele vechi dintr-un oraş de provincie, adaugă patetic: „iar acum să trecem la metaforele prezentului", adică la construcţii, uzine, instituţii. În acest caz, prin metaforă se înţelege expresie sau simbol de orice fel, sau chiar orice obiect; un imens bazar de vitrină cu pretenţii. Dacă vechii stilişti ar putea lua cunoştinţă de aceste deplasări de termeni, s-ar cruci. Nu vom reţine, prin urmare, aici acest sens pulverizat al metaforei, această polivalenţă comodă.

Altă accepţie a metaforei este la Lucian Blaga, într-unul din pavilioanele principale ale sistemului. După el, specificul omului este existenţa în mister, de unde tendinţa de a-l revela, ceea ce o face prin chipuri şi sensuri legate de structura lui, aceasta constituind istoria culturilor, cu un caracter în acelaşi timp euforic şi tragic. În acest caz, mitul însuşi e o formă a metaforei, iar aceasta ajunge un imperiu ce coincide cu ontologia. Interesantă şi profundă tema lui Blaga, dar noi rămânem aici în domeniul artei. De altfel, el putea alege şi alt termen pentru ideea lui, dar poetul din structura sa a preferat pe acela de „metaforă".

A treia definiţie, în ordinea expunerii noastre, a metaforei este cea a lui Aristotel, la care ne oprim noi, dar căutând să o interpretăm şi să o dezvoltăm. Şi aceasta pentru motivul că, localizând o afirmaţie a lui Kant despre logică, definirea metaforei n-a făcut, propriu-zis, progrese de la Aristotel până astăzi şi nici nu putea să facă, fiindcă Stagiritul, om al marilor definiţii, între altele, a spus esenţialul şi a delimitat cu justeţe. Ştiinţa metaforei a înregistrat mari progrese, e adevărat, dar mai mult în ceea ce priveşte cercetarea cauzelor cari au produs-o în trecut şi o produc acum, şi în ceea ce priveşte „funcţiile" sau rosturile ei într-o cultură. Definiţia în sine rămânând cea a filozofului grec; el a scris, simplu şi cuprinzător: „Metafora este trecerea asupra unui obiect a numelui altui obiect" (*Poetica*, XXI). Dacă la aceasta adăugăm ceea ce formulează curent expunerile de stilistică, şi anume: me-

tafora este o comparaţie prescurtată sau o comparaţie subînţeleasă, sau chiar o comparaţie cu un obiect mai cunoscut, obţinem baza necesară în această problemă. Nu dăm, deci, aici metaforei înţelesul extins, cum nu dăm stilului înţelesul lărgit de la Blaga sau chiar Buffon.

O notă principală a metaforei este, aşadar, comparaţia. Dar aceasta se face sau se implică întotdeauna cu un obiect mai cunoscut? Întrebarea are importanţă, fiindcă răspunsul e în legătură cu finalitatea metaforei. Se pot prezenta cinci cazuri cari infirmă compararea cu ceva mai cunoscut. Şi anume: termenii ce se compară sunt la fel de cunoscuţi sau chiar banali, dar prin comparaţie renasc, ca două planete stinse, ce se ciocnesc; termenii ce pot înlocui unul cu altul (flautul e o voce, vocea e un flaut); termenul cu care se compară e mai puţin cunoscut (Delta Dunării e o „Mahabharată de lacuri, gârle şi tufişuri“, cum sună fericita *trouvaille*[34] a unui publicist actual); mai mult, un termen foarte cunoscut se compară cu unul necunoscut sau ca şi necunoscut. O cimilitură din colecţia Gorovei[35] (iar cimiliturile sau ghicitorile sunt o ţară a metaforei) spune:

*Am o gâscă cioică, boică,*
*cu grumajii ciobârloi,*
*din gură pahai izbeşte,*
*sai, omule, şi o ghiceşte!*

Este plosca – cumătră categoric mai cunoscută. Compararea cunoscutului cu necunoscutul e o problemă foarte interesantă. Care infirmă pedagogia... dacă vrem să o şicanăm.

În sfârşit, şi în al cincilea caz, comparaţia se face cu ceva de-a dreptul absurd. În anume situaţii se spune că oamenii „strâmbă din nas“ ori „mişcă din ureche“, deşi ei nu pot să acţioneze aceste organe; şi totuşi, comparaţia e valabilă. De acest fel de metafore abuzează mulţi poeţi actuali, inventând combinaţii una mai piramidală decât alta, dar, măcar câteodată, ele sunt sugestive, deşi imprecizabile ca sens. Exemplul cel mai elocvent e dat de metafora lui Eminescu, vorbind de iubită:

*Minune cu ochi vii (sic!)*[36].

Despre nici o minune nu se poate spune că are ochi, iar metafora în chestiune e minunată. Din toate aceste cazuri trebuie să scoatem concluzia că în metaforă *are valoare compararea în sine*





*însăşi.* Ea nu are un scop de explicare sau pedagogic, ci unul de expresionare, de înviere.

Dar, dacă ar fi numai atât, fiinţa metaforei nu ar putea apărea cu adevăratul ei profil. Se adaugă o trăsătură care îi e absolut proprie şi care *dă o nouă faţă comparaţiei însăşi.* Căci metafora nu e o comparaţie formală, care e recunoscută (chiar şi de Aristotel) ca fiind o figură de stil autonomă. În comparaţia formală nu se spune că un lucru *este alt lucru,* ci că *este ca şi când ar fi.* Filozoful grec precizează că în comparaţia propriu-zisă se adaugă adverbul *ca.* Dar, cu tot plusul de expresie pe care îl poate aduce comparaţia, uneori dând chiar cadru întreg, atmosferă ori solemnitate, ca în poemele homerice sau ca în Eminescu, acest „ca“ sau „ca şi“, „precum“, „parcă“ pot aduce o diluare sau ceva benign. Metafora propriu-zisă merge mai departe şi afirmă tocmai *că un lucru este altul* şi îl afirmă direct sau cu atâta putere, încât nici nu mai aminteşte de lucrul care e comparat. El rămâne însă presupus în semiconştientul nostru ori se schiţează acolo. Cu alte cuvinte, metafora e *o comparaţie contractată,* o comparaţie eliptică, am spune sintetică, dacă termenul comparat nu s-ar păstra totuşi în culise. Ea aminteşte, din acest punct de vedere, de acele silogisme prescurtate în cari lipseşte una din premise, fiindcă e subînţeleasă. Şi fiindcă e o fericită contracţie, metafora poate fi pusă în legătură cu ceea ce psihologii numesc „cercul îngust al conştiinţei“, pe care îl exploatează la maximum; câte cuvinte ar fi trebuit, de exemplu, pentru a spune explicit ceea ce poetul a spus dintr-o dată, scriind că în marea tăcere aude razele bătând în geam (Blaga)? Această metaforă, ca oricare alta, dacă e reuşită, este o victorie asupra cercului conştiinţei. Sau metafora din cuvintele sacre: „Şi prin sufletul tău va trece sabie“[37].

Nu numai atât – şi aceasta e însăşi *inima sau mecanismul intim al metaforei* –: ea valorifică întotdeauna o contradicţie, fără de care nu se poate constitui ca metaforă. Ea afirmă de un lucru că este alt lucru fără ca să fie, şi totuşi, alăturarea sau substituirea de termeni rămâne posibilă, realizându-se, dacă nu o unitate ontică, în orice caz, una funcţională. De aceea, metafora nu se bazează numai pe analogie, ci şi pe contrast, cel puţin în egală măsură. Ea asimilează un contrast, dar nu fără să producă o tresărire, o surpriză, care în momentul imediat următor are bucuria acceptării paşnice. Se operează o translaţie de însuşiri de la un lucru la altul, de la un termen la altul, încât unul din ei nu mai e menţionat, dar el continuă să facă figuraţie mută. Rezultatul e

metafora; un fel de mitologie comprimată, un fluture jucăuş, a cărui mişcare din aripi generează de fiecare dată reflexe de sens. Încât, dacă ni se permite să rezumăm cele de mai sus făcând noi înşine o metaforă, vom spune că metafora e urmaşul în care trec însuşirile ascendenţilor într-o articulare şi fizionomie proprie; el poartă mai departe în lume sensuri ce vin de dincolo de el.

Aceasta şi înseamnă în greceşte cuvântul metaforă: *ceea ce poartă după, dincolo*, aşa cum metafizica e ceea ce este *după* sau dincolo de fizică. Metafora e îndrăzneaţă – e aici un specific al metaforelor –, are curajul riscului, introduce oarecum lucrurile unul în altul, renunţă la ocol şi obţine accentuarea efectului. De aceea, din acest punct de vedere, putem propune următoarea definiţie: *metafora e figura de stil ce schimbă, în aparenţă, identitatea unui obiect pentru a realiza, în fond, o mai mare identitate.* Metafora valorifică obiectele printr-o falsă renunţare la ele însele, care, de fapt, e o mai puternică intrare în ele. Ea este schimbarea aparentă de identitate a unui obiect pentru a-i potenţa identitatea adâncă.

Aşa stând lucrurile, ne întrebăm dacă se mai poate menţine definirea metaforei ca o comparaţie prescurtată şi nimic în plus. Căci metafora aduce ceva nou, peste comparaţia ca atare. Metafora ne apare mai degrabă ca o contradicţie, dar care se rezolvă cu ajutorul comparaţiei subînţelese. În comparaţia propriu-zisă nu apare *nici o nuanţă de contrazicere* şi, deci, nici un efort de rezolvare a ei. În metaforă, şi aici este aşa-zicând elementul ei de picanterie spirituală, apare o opoziţie: o denumire neaşteptată şi nelogică, luată la propriu. După aceea şi numaidecât inferioară, comparaţia subînţeleasă, care are în ea şi ceva convenţional, dar pentru a întări ceva firesc, prin care se armonizează contradicţia, păstrându-i însă puterea de vivificare sau revelare. Comparaţia subînţeleasă e în metaforă atât de intimă, de organică şi de imediată, încât o putem numi *comparaţia asimilată*. Ea joacă rolul pe care-l joacă culorile de fond, peste cari se adaugă altele, dar nu fără ca acestea să-şi modifice aspectul, deşi procedeul nu se vede din afară.

Comparaţia are funcţia de a armoniza contradicţia din metaforă. De aceea, altă definiţie poate fi: *metafora e o figură de stil ce include o contradicţie rezolvată printr-o comparaţie asimilată.* În acest fel de tratare a unei contradicţii constă fizionomia de efect balistic pe care o are metafora, puterea ei de percuţie. Este, dacă ni se permite utilizarea mai departe a unor termeni din fizică pentru un domeniu atât de aerat şi de spiritual, ca în procedeul armelor de foc; ţevile acestora, de obicei, nu sunt netede, ci ghintuite. Prin rezistenţa ce se opune astfel proiectilului, obligându-l să meargă în spirală, el capătă o accelerare de viteză.





În consecinţă, cu toată înrudirea, metafora e altceva decât comparaţia formală; faţă de aceasta, ea e mai degrabă *o mutaţie* sau ca un pom altoit faţă de unul natural ce, dacă e îngrijit, poate da fructe parfumate, dar fără valoarea celui dintâi. Esenţa metaforei este contrastul scos în evidenţă de o analogie sau analogia într-un contrast. Analogia şi contrastul implicate într-un singur cuvânt sau expresie. La acest rezultat metafora nu ajunge dintr-o dată. S-ar putea vedea aici un proces cu trei faze. Întâia este comparaţia propriu-zisă de la care se pleacă. A doua este o stare de tranziţie. Când Eminescu spune, atât de romantic-adânc:

*Lună, tu, stăpâna mării*[38],

nu mai apare acel, adeseori, diluant sau relativizant „ca"; totuşi, primul termen e încă amintit. Iar când Blaga notează:

*[Atâta linişte-i în jur, de-mi pare că aud*
*Cum se izbesc de geamuri razele de lună]*[39],

metafora, ajunsă în a treia fază, e deplină; nici urmă de termenul celălalt al comparaţiei, dar noi îl gândim. Iar dacă metaforele evoluează prea mult şi nu se mai ştie punctul de plecare, adică, de fapt, rămâne un singur termen, metafora se anulează, rămâne un cuvânt oarecare ori chiar un corp defunct în limbă. De exemplu, câţi mai ştiu astăzi ce a însemnat metafora, atât de sugestivă în trecut, „a face zâmbre", al cărei sens e: a suferi de chinuri tantalice – altă metaforă –, dar care a plecat de la noţiunea de *zâmbre*, o îmbolnăvire a cailor legaţi aproape de hrană, dar neputând s-o ajungă? Limba e plină şi ea de cadavre sau cvasi-cadavre.

Se întrevede, prin urmare, că, pentru a fi în adevăr reuşite, metaforele trebuie să împlinească anume condiţii. Libertatea lor sprinţară nu e fără lege. Înainte de toate, metafora trebuie să fie nouă sau originală, ca şi spiritele din comic. De aceea s-a întâmplat ca uneori poeţii să rupă prietenia dintre ei, fiindcă unul şi-a însuşit metafora altuia, publicând-o mai înainte. Apoi, metaforele trebuie să fie cât mai subtile şi mai profunde. Să conţină un adevăr sau cel puţin un fals verosimil. Sensul lor să se arate imediat,

aproape instantaneu, ceea ce nu se întâmplă cu multe din metaforele alambicate sau forțate ale autorilor încifrați.

Într-o poezie sau proză poetică nu e permisă meditația cititorului asupra metaforelor, acest fapt suprimând continuitatea; meditația e permisă și chiar se recomandă în ceea ce privește fondul de idei, de afecte, de întâmplări. După aceea metafora trebuie să aibă un minimum de puritate. Nu e vorba aici de pudibonderie sau de moralism, ci în primul rând de artă ca atare. Opere artistice se pot face din orice: tibetanii făceau statui din unt, fiindcă aveau la discreție cele două elemente, laptele și frigul. Dar din gunoi nici Michelangelo n-ar putea face capodopere (cel mult se poate face „pop-artă"). Când un poet, și nu dintre cei prea neînsemnați, spune într-un vers că „femeile își frecau sânii de lună", grandoarea burlescă e anulată în germen de vulgaritate și ofensă. *Et j'en passe, et des pires*[40].

O condiție, apoi, din cele mai importante și care nu se poate învăța, fiindcă ține cel mai mult de harul poetic și de „spiritul de finețe", este ca metafora să aibă o *raționalitate specifică*. Înțelegem prin aceasta o colaborare între luciditate și mister. Am zice, un minimum logic, care să permită un maximum supralogic, o aură de vag fecund, de imprecizie magnetică. „Absurditatea" metaforei trebuie să fie convertibilă în raționalitate specifică. De aceea poetul poate „auzi" razele bătând în geam, iar Bacovia a putut scrie acele iraționale versuri:

*Verde crud, verde crud,*
*Te mai văd, te mai aud...*[41],

ce au devenit o obsesie pentru multe generații. Ca exemplu tipic pentru ceea ce vrem să spunem, sunt apoi versurile lui Blaga:

[*„Ușor nu e nici cântecul. Zi*
*și noapte – nimic nu-i ușor pe pământ:*
*căci roua e sudoarea privighetorilor*
*ce s-au ostenit toată noaptea cântând*][42],

a căror metaforă a impresionat în mod deosebit pe Benedetto Croce. Dar, dacă un alt poet își termină poezia cu vorbele:

*Și o pungă lungă*
*Să-i ajungă*





cari au mirat pe timpuri, aceasta poate fi cel mult o nostimadă puerilă. Între didactic și opacitate evoluează arabescurile adevăratei arte. Metaforele cari ascultă mai mult de nevoia rimei și a cabotinismului bizar sunt intrusuri în artă, pigmei verbali – din nefericire, cu mare prolificitate în acest timp. Copiii caută rimă (și ritm), iar poeții actuali caută metafore.

În sfârșit, nu trebuie să insistăm mult asupra constatării că excesul de metafore ucide metafora. Acestui exces, devenit scop din mijloc și industrie verbală în loc de creație organică, îi e preferabilă lipsa totală de metafore. Mulți scriitori de acum, din lipsă de inspirație și de trăire adâncă, neînstare de mit și de măreția simbolului, se răzbună fabricând metafore. Dar acestea, chiar de valoare fiind, dacă sunt în serie, eclipsează „sâmburele intuitiv".

Nu cunosc decât un singur caz când abundența metaforelor a rămas în cadrul poeziei autentice: în imnurile de preamărire a Maicii Domnului, pe cari Biserica le cântă la unele sărbători, dar în această situație e vorba de o mare credință, în stare să poarte în ea miriade de stele. Metafora este aristocratică ori feminină. E aristocratică fiindcă fiecare vrea să domnească singură peste un domeniu larg; e feminină fiindcă de fiecare dată o femeie de gust și de posibilități pune o singură bijuterie, întotdeauna alta.

Acestea fiind natura și condițiile metaforei, putem să ne întrebăm, în sfârșit, care este valoarea ei pentru cunoaștere, care sunt caratele ei gnosice.

Începem prin a spune că metaforele, dacă sunt studiate istoricește, ne pot instrui intim și fidel asupra trecutului omenirii. Reprezentările de cari se servesc metaforele sunt în legătură cu mediul social, economic, cultural, chiar cu cel geografic, al oamenilor. „Nu ți-s boii acasă?" spuneau românii, dar occidentalii spuneau: „Ți s-au înecat corăbiile?". „A da sfară în țară", spuneau predecesorii noștri, dar astăzi, nemaicunoscându-se sensul exact (*sfară* însemna fum, veste: se aprindeau focurile pe culmi pentru a înștiința lumea), se spune, mecanic: a da... *sfoară* în țară; complet ilogic. S-a produs un fenomen de contaminare între sunetele a două cuvinte apropiate, așa cum, în loc de pere *prăsade* (fructe mari, plastice și parfumate), oltenii strigau pe străzi, până acum câteva zeci de ani, „pere... presate".

Metaforele românești vechi (vezi mai ales cimiliturile) sunt legate de modul de viață agricolă-păstorească. „Sus bat tobele, jos

cad negurile"; un om de astăzi nu poate înțelege nimic din aceste vorbe, fiindcă n-a văzut, ori e pe cale să nu mai vadă, cum se cerne mălaiul; îl cumpără în pachete de la alimentara; „a trage la unghie", o zicală atât de sugestivă, nu spune mare lucru în zilele de acum; ea vrea să arate: „a munci pe brânci"; boii, când urcau la deal, se aplecau înainte și înfigeau copita în pământ, pentru a putea trage carul. Dar ochii căror copii actuali au mai văzut acest spectacol? Apoi metaforele din expresiile: „se bat berbecii în capete", „a căuta în coarne", „a se lăsa pe tânjală", „a trage la roată" pentru a munci din greu, „tot în calul care trage dai cu biciul", „cal bătrân cu chingă roșie", „calul bătrân nu se-nvață în buiestru", „a o lua în restei", „hai, tată, să-ți arăt moșia" (azi nici tatăl, nici fiul n-au moșie!).

De aceea, o istorie a umanității, a popoarelor, pe bază de metafore ar fi din cele mai interesante. Să se vadă ce tipice sunt comparațiile și metaforele homerice ori cele din Evul Mediu! Civilizația și cultura unei societăți, felul cum se reflectă spiritul unei națiuni în metaforele ei, după epoci: acestea se pot vedea în metaforele trecutului, în mod familiar, dar și mai semnificativ, mai definitor decât în multe documente.

Metaforele pot fi apoi considerate și ca exerciții de inteligență, de exemplu în rezolvarea cimiliturilor (cari sunt metafore ingenioase, uneori dezvoltate) și în înțelegerea proverbelor (multe întrebuințând o metaforă), această enciclopedie a înțelepciunii populare. La șezătorile de odinioară mai ales cimiliturile ce se propuneau erau adevărate teste de inteligență. O cimilitură sau ghicitoare, pentru a fi înțeleasă, cere, pe de-o parte, un foarte bogat bagaj de imagini, între cari să poți alege; pe de altă parte, o isteție mai mult sau mai puțin promptă (doar era o întrecere), pentru a găsi raportul cerut între imaginile în chestiune. Realitatea însăși poate fi considerată o imensă ghicitoare, așa că pe calea aceasta inteligența poate fi definită ca fiind funcția chemată să dezlege ghicitorile realului... și cele ale limbii.

Popoarele au apreciat întotdeauna inteligența, după cum au apreciat forța (vitejia) și factorii supranaturali. Oedip și-a început tragica lui carieră dând răspunsuri corecte la întrebările Sfinxului. Șeherezada a supraviețuit datorită, în primul rând, nu frumuseții ei, care desigur că a fost extraordinară, ci inteligenței. Românul spune: „decât cu un prost la câștig, mai bine cu un deș-





tept la pagubă" și maxima aceasta populară, altfel formulată, au avut-o și unii orientali.

Proverbele, ghicitorile au fost, ca și pildele, fabulele, basmele, mijloace de ascuțire a inteligenței: mici jocuri olimpice de spirit, aproape întotdeauna ocazionale. Dar acestea sunt mai mult o introducere la ceea ce voim să spunem. Metafora nu a avut importanță de cunoaștere numai pentru popor, ci pentru toți oamenii, „culți" sau nu. Rolul ei a fost și este de a dezvolta spiritul de analogie și contrast, de a preciza adevăruri greu de formulat, pe cele strict logice, de a duce, împreună cu alte mijloace artistice, la esențializare și de a da vivacitate și ineditizare lucrurilor.

Rolul analogiei în metaforă a fost observat de mult timp. Aristotel afirmă că „a face metafore frumoase înseamnă a ști să vezi asemănările dintre lucruri" (*Poetica*, XXII). „A ști": prin aceasta procedeul metaforic e pus de la început și în domeniul cunoașterii. Dar asemănarea implică și contrastul: două idei corelate. Autorul metaforei reușite este, deci, un meșter în a distinge apropierile și diferențierile dintre lucruri. Pentru poet, realitatea este ca un bloc imens de marmură, străbătut de vinele analogiilor-filigranelor; el vede aceste șerpuiri de sens comun, dar vede și deosebirile din jurul lor. Poeții au, în măsuri diferite, această aptitudine de a vedea asemănările în deosebire, de a organiza sau valorifica realul pe baza lor, găsind apropieri de sens acolo unde ceilalți nu văd de multe ori nimic. Surpriza poetică e un element important în creația scriitorilor de orice fel. Poeții au un dezvoltat spirit de asociație pe baza analogiei și contrastului, după cum îl au și pe cel al asociației „sistematice", cum spun psihologii, adică, de a aduna imaginile în jurul unei stări de spirit, al unei idei sau [al unui] sentiment.

Dar cine nu vede aici debutul cunoașterii nu numai artistice, ci și științifice? Ce altceva au făcut oamenii pentru a ajunge la noțiuni – prima mare eliberare a omului de animalitate în ceea ce privește gnosa – decât că au observat analogiile și deosebirile? Ei au elaborat noțiunile pe bază de analogie și deosebire, cu mult mai înainte de a se fi creat teoria faptului de către sofiști, Socrate, Aristotel. Punctul de plecare a fost același și pentru spiritul științific sau logic, și pentru cel artistic sau poetic. Au pornit amândouă de la o „cumpănă a apelor" și au mers un timp paralel. Dar apoi s-au despărțit, fiindcă așa trebuiau să facă. Spiritul logic a mers mai departe cu simplificările și generalizările, pentru a ajunge la abstracțiuni și mai mari; spiritul poetic a mers spre

plenitudine pentru a ajunge la simboluri cât mai revelatoare. Astfel, cele două cunoaşteri se completează, dar să nu se uite că punctul de plecare e comun, ceea ce poate însemna că, într-un ideal al cunoaşterii, astăzi aproape inaccesibil, ele se pot uni din nou, profitând însă de experienţa trecutului, pentru a da adevăratul tâlc al realităţii.

Aceste consideraţii instalează cunoaşterea artistică pe piedestalul unei sigure şi mari demnităţi. E adevărat că mersul cunoaşterii a mai avut şi un alt fir genetic: identificarea cu lucrurile sau un proces de permeare a lor. Dar despre aceasta nu putem vorbi acum; însă observăm că el a fost şi este prezent mai ales în artă. Ceea ce trebuie să subliniem acum e că, dacă apercepţia poetică sau artistică nu tinde spre concepte şi scheme în ciuda unui punct genetic comun, ci spre intuiţii complexe, fugind astfel de sentimentul golului sau sărăcirii – care pentru unii poate apărea în ştiinţă, atunci când, sub aglomerările de abstracţii, au impresia că expiră realul – este nu pentru că ea „exprimă acele asemănări dintre lucruri cari nu pot deveni obiectul unei generalizări teoretice" (Vianu, *Problema metaforei*, în: *Despre stil şi artă literară*, p. 89). Aceste asemănări pot deveni obiectul generalizării, dar arta optează pentru altă cale, menită, împreună cu cea logică, să îmbogăţească cunoaşterea realului, să se apropie cât mai mult de pulsaţiile lui.

Precizarea acelor adevăruri, cari sunt greu ori cu neputinţă de prins şi de formulat, cu ajutorul metaforelor e unul din marile servicii pe cari metafora le aduce gândirii. Faptul e cu atât mai însemnat cu cât, de data aceasta, ne găsim chiar în domeniul filozofiei ori în primul rând în filozofie, acesta fiind un caz admirabil de simbioză între artă şi gândire. E vorba de adevărurile ultime, de adevărurile de margine, în orice caz, de adevărurile adânci sau cu fiinţa tremurătoare, dar de o luminozitate magnetică, aşa cum e o rază din Fata Morgana. Ceea ce e mitul pentru a concepe şi exprima idei de ansamblu este, din acest punct de vedere, metafora pentru a fixa şi formula idei secundare şi uneori chiar principale.

Aceste adevăruri ultime, aceste sensuri fugitive şi libere se lasă greu fixate şi comunicate; metafora e un mijloc în acelaşi timp subtil şi tenace de a le opri şi domestici într-un fel. E un lasou verbal, care cu măiestrie se lansează spre unele realităţi sau adevăruri şi le obligă să cedeze, să renunţe la splendida lor condiţie de cai sălbatici şi să se alinieze în serviciul oamenilor, pentru





îmbogăţirea şi înfrumuseţarea culturii. Nici un alt procedeu nu poate înlocui metafora în această performanţă a ei. Ea prinde ideea sau intuiţia, o amplifică, o transmite: trei funcţii ce-i aparţin în propriu, când e vorba de anume înţelesuri şi miragii ale existenţei.

Exemplul lui Bergson pentru metaforă e compatibil cu al lui Platon pentru mit. Bergson ar fi fost anulat în mare parte, dacă n-ar fi avut talentul metaforei. Sunt pasaje numeroase în opera sa în cari cititorul se angajează cu încântare ca în tot atâtea curse de sport, la capătul cărora apare ecloziunea unui adevăr filozofic, mirat oarecum el însuşi că a putut fi făcut prizonier. Iar la noi este exemplul lui Blaga. Criticii l-au acuzat uneori că face prea multe metafore în filozofie. Nu face atât de multe, şi când apar ele sunt urmarea nu numai a darului poetic al autorului, ci şi a faptului că gândirea lui explorează domenii în cari cel mai necesar instrument de înregistrare şi formulare este metafora.

Metafora conlucrează adeseori pentru esenţializarea obiectului, esenţializare de care se vorbeşte mult, mai ales de la un timp. Pentru aceasta metafora procedează astfel: se opreşte la una din însuşirile obiectului ce urmează să fie metaforizat şi apoi caută un alt obiect care posedă această însuşire în mod evident, cu mare elocvenţă sau chiar ori aproape numai pe ea. În final afirmă acest ultim obiect despre primul. În acest proces intervine nu o dată exagerarea, [h]iperbolizarea, dar ea e binevenită. Trebuie să observăm că nu absolut întotdeauna poetul se opreşte la însuşirea principală a obiectului supus unei metafore, dar în general o face şi tocmai în aceasta constă faptul esenţializării. Metaforele lui Eminescu sunt foarte concludente pentru afirmaţia noastră. Somnul este „vama vieţii". Luna plină este „vatră de jăratec". Femeia perfect de frumoasă este „prototipul îngerilor din senin". Apoi, versurile atât de cunoscute:

*Părea că printre nouri s-a fost deschis o poartă*
*Prin care trece albă regina nopţii, moartă*[43].

Greu se poate găsi un alt exemplu în care luna să apară cu o astfel de fascinantă esenţializare. Mai degrabă tot la Eminescu, atunci când de la atributul lunii de a fi o regină lividă şi aproape halucinantă se trece la acela de a fi „doamna mărilor", „stăpâna mării". Căci deasupra mării luna e şi mai valorificată, nefiind dispersarea de impresii adusă de lucrurile numeroase ale uscatului; doar în stepă, pe Bărăgan, s-ar produce acelaşi efect. Luna lui

Eminescu e un motiv obsedant; ea lasă neuitată pulbere de argint nu numai pe peisaje, ci și pe suflet. E și la Eminescu, acest mare „lunatic“, în două sensuri, al literaturii noastre, o „sonată a lunii“, în variante una mai impresionantă decât alta. Acum altfel vedem luna, fiindcă poetul a așezat-o în marea ei funcție.

Desigur, atunci când vorbim de esența lunii, în cazul de față, nu ne referim la aceea la care s-ar gândi astronomia sau fizica, ci la esența de impresii în viziunea umană, adică la transformarea lunii în simbol.

Și, dacă mai putem da un exemplu, acesta mai prozaic, dar tot atât de concludent, este cu florile numite *cârciumărese* sau *nemțoaice*. Cine a văzut aceste plante vitale, cu aer de gospodine, dar și cu nostalgii de salon, înțelege cât de exact a fost făcută metafora în chestiune, căci este evident că aceste două denumiri au pornit de la o metaforă. Cârciumăresele și nemțoaicele (nu florile) sunt, în general, amabile, împlinite, curățele, gătite și colorate, dar nu sunt rasate, n-au distincție, sunt un aliaj de domesticitate și de artă, ceea ce e tocmai nota esențială a florilor despre cari vorbim. Spălate, nu înalte, cu șorț alb în față, cu roșu în obraji, cu ochii ușor pofticioși, cu biologie de duminică; ciudate echivalențe!

Am ajuns la rolul metaforei de a da expresie maximă ideilor, imaginilor. După mulți, acesta e rostul prin excelență al metaforei, iar după alții, mai puțini, e sigurul ei rost. Expresivitatea metaforei este adeseori atât de accentuată, încât n-am ezitat să o numim și „înviere“. În adevăr, metafora ajunge un exercițiu de ingenuizare, de ineditizare, chiar când e vorba de lucruri vechi și colbuite – dacă e o bună metaforă. Ea amintește, din acest punct de vedere, de minele părăsite cari se pun din nou în funcție, de cărbunii stinși cari, stropiți cu apă, ard din nou. Metafora excepțională relansează lucrurile, le trezește din somn, le face să strălucească și să pună întrebări. Dintre toate figurile de stil, nici una nu întrece metafora ca putere de expresionare. Idei pe cari le știai de când lumea, ai de multe ori impresia, citind un adevărat scriitor, că le afli atunci pentru întâia oară și sub această impresie poți gândi tu ceva nou; aceasta e o cunoaștere, un lot gnosic important.

Câteva exemple pentru a arăta virtutea de exprimare a metaforelor ori chiar de ineditizare.

Una e să spui că e greu să faci față situației cu mijloacele pe cari le ai, și alta să spui: „greu la deal cu boii mici!“. Una e a spune că cineva te critică, deși e mai vinovat decât tine, și alta: „râde hârbul de oală spartă!“. Una e să răspunzi că te învață cel pe care l-ai învățat tu, și alta: „hai, tată, să-ți arăt moșia!“. A afirma că oamenii își fac reciproc interesele nu e, totuși, ca efect, același lucru cu: „o mână spală pe alta și amândouă, obrazul“. Revoluția e uneori necesară, dar Tudor Vladimirescu a spus asta foarte elocvent: „până nu vine iarna, primăvara nu se face“. Una e să declari că acuzatorul poate fi mai vinovat decât acuzatul, și alta: „hoțul c-un păcat și păgubașul cu o mie“. E periculos să susții adevărul, dar ce sugestivă e vorba: „adevărul umblă cu capul spart“. Dacă vrei să indici un biet om cu structura nepusă la punct, poți să repeți și cuvintele unui satiric popular: „început de nouă tați și isprăvit de un călugăr șchiop“, deși nu e tocmai ceremonios. Și fiindcă e vorba de lucruri cam neceremonioase, notăm că una e să spui „șmecherie bine ticluită și cu ceva de foburg“ și alta e să spui scurt: „șmecherie cu ghivent“. Sau, cum spun francezii de omul șiret și subțire: „un fin lime“; ori „une fine lime“, care te pilește fără să simți[44].

Un poet a scris „plante cleopatre“, după obiceiul recent de a transforma substantivele, chiar proprii, în adjective, realizând, în cazul de față, ceva deosebit de ineditizant; învie și plantele, și Cleopatra – căci a vedea un câmp de cleopatre, de plante suple, vibrante, pline de pericol și de istorie e de mare efect. „Cu minciuni de fată mare nu se face pod peste Dunăre“, a spus poporul, voind să arate arta amăgelilor unei specii pe cale de dispariție...

Una e a vorbi de importanța pentru noi a munților Carpați și alta e a spune că ei sunt „coloana vertebrală a pământului românesc“ – metafora lui Nicolae Filipescu. Când Iorga a lansat expresiile: „fierbe cazanul satanei“ sau aceea de „fripturism“ a făcut mare impresie. Anul acesta, o scriitoare ce excelează în butade filozofice a scris că „în unele epoci istoria moțăie“. Și tot așa: „prinde orbul, scoate-i ochii“, „ia-i caii de la bicicletă“, „urciorul nu merge de multe ori la apă“, „se umflă în pene“, „râde dracul de porumbe negre și pe el nu se vede“, „a-i veni apa la moară“, „negru ca fundul ceaunului“, „acul în carul cu fân“.

Iar Blaga, știind că brotăceii anunță timpul și observând că Viena, unde era la Legație, simțea cu mult înaintea altor capitale ce are să se întâmple în Europa, a scris „brotăcelul austriac“. Nu mai vorbim de splendidele metafore din *Evanghelii*, cari merită un studiu aparte.

Am văzut că originalitatea de idei nu este obligatorie în artă, dar tocmai de aceea se impune originalitatea de tratare şi exprimare. S-ar zice, într-un fel, că talentul poetic constă tocmai în puterea de a converti ideile vechi în idei noi, ceea ce poate fi mai greu decât a veni din capul locului cu ceva nou. E mai uşor să ţii în viaţă un om decât să readuci la viaţă un mort. Exagerăm, dar nu fără motiv. Ideile propriu-zis originale sunt foarte rare; e meritul artei de a ne face să trăim într-o lume nouă. Fără ea am pieri mai repede de plictiseală. Iar metafora e unul din mijloacele ei, al cărei secret am căutat să-l descifrăm, de a ajunge la acest rezultat.

Filozoful italian Vico susţinea că metafora e legată de epoca de la început a omenirii artistice, când oamenii înanimau realităţile şi se exprimau în mituri, legende, metafore, deci că ea ar fi ceva trecător. Dar vedem că nu e aşa. Metafora e şi un fenomen de compensaţie; am afirmat că ea s-a înmulţit uneori din neaderarea la mit şi acum adăugăm că ea se cultivă şi din nevoia de a ineditiza lucrurile vechi şi ideile obişnuite. Dar poeţii cari creează cele mai mari metafore sunt aceia cari au păstrat în adâncul lor vechea ingenuitate a omenirii ori o parte din ea. Poeţi şi cititori redevin în această privinţă copii, până la un punct. Atunci metafora accentuează, idealizează şi purifică lucrurile în cele mai bune condiţii. Pentru acest artist, om originar şi totodată om modern, lumea apare ca un permanent şi imens panopticum de sensuri.

Însăşi blazarea şi îndoiala, dacă există şi pentru el, sunt tratate ca ceva nou. Realul e întinerit şi universul cântă. Esenţa artei e simfonică. Pentru poetul cel mai adevărat lucrurile sunt ediţii princeps şi lumea, cosmogonie continuă. El are darul prezentării în alaiuri şi hore. În arta lui metaforele înfloresc cu cuviinţă şi fac sensurile existenţei să scânteie.

Şi ar trebui să vorbim de rolul metaforei în unele modalităţi mai subtile ale vieţii sociale, dar despre aceasta, mai târziu.

Acum putem conchide cu toată siguranţa că metafora este şi un mijloc de cunoaştere, cu multe aspecte şi eficienţe. Hegel n-are dreptate când minimalizează metafora, considerând-o „în mare măsură" doar „un decor exterior". Dar importanţa ei pentru cunoaştere şi comunică e accentuată încă de două împrejurări; de faptul că metaforele sunt mai multe într-o operă decât se pot observa la prima vedere şi de faptul că oamenii în general au aptitudine deosebită pentru ele.





Metaforele sunt diplomate; sunt chiar şi acolo unde nu te aştepţi, unde au aerul că lipsesc. Acum câtva timp un condei critic din cele mai *en vogue*, analizând versurile poetului:

*Peste vârfuri trece lună*
*Codru-şi bate frunza lin*[45],

a scris că aici nu e nici o metaforă, deşi e mare poezie. În realitate, e totuşi o metaforă, căci se afirmă despre lună şi codru acţiuni ale fiinţelor vii, intervenind un transfer aristotelic, ca acela despre care am vorbit. Avem de-a face cu o metaforă deghizată, aproape criptică, şi, în orice caz, cu *o atmosferă metaforică*, ce face *pendant* la ceea ce am numit *atmosfera mitică*, amândouă având, poate, în poezie, mai mare valoare decât miturile şi metaforele evidente. Nu e lupta poeziei, în cea mai mare parte, o luptă pentru atmosferă? Până la un punct se poate vorbi de o metaforizare a realului în arta literară.

Cât despre faptul că oamenii creează mereu metafore, câteodată chiar oamenii comuni, e destul să ne uităm în jurul nostru. Un băiat din vecini a absolvit cu greu şcoala generală şi a intrat ca şofer la o întreprindere. Acum câştigă de trei ori salariul, făcând muncă peste orele obligatorii, cu camionul lui. Şi mi-a spus asta adăugând: „cât *trag*, atâta *scot*". În patru cuvinte, două metafore. Altcineva, povestindu-mi cum, cu mai multe persoane a imobilizat un infractor, a adăugat: „au făcut cot", adică s-au aşezat la dreapta şi la stânga lui, prinzându-l într-un unghi. Un flăcău dintr-un sat spunea de iubita lui: „când o văd, înfloreşte trandafirul", dar de alta, pe care n-o putea suferi, zicea: „când merge, calcă-n străchini". Imediat ce s-a luat măsura ca sâmbăta să se plece mai din timp de la servicii, a şi apărut expresia: „sâmbăta avem zi scurtă", deşi zilele nu pot fi scurtate de oameni. Un preot spiritual a spus unei doamne oacheşe şi graţioase, care-l sâcâia la o masă: „chiperul ăsta!".

În sport abundă metaforele. Un anume jucător e „diamantul României"; el „are balonul în vârful piciorului"; altul e numit „furtuna de fier"; fotbalul însuşi a fost gratificat cu expresia „cristalul epocii moderne". Şi dacă multe asemenea „cristale" metaforice sunt naive ori ieftine, prin ele respiră emoţia şi se satisface cunoaşterea; metafora e la îndemâna oamenilor. Cruzii politicieni de

la Pretoria – Africa de Sud – au numit operația de alungare a comunităților de negri din locurile lor vechi *eliminarea petelor negre*, iar alungarea familiilor negrilor angajați să lucreze, *expulzarea apendicilor de prisos*.

I se întâmplă uneori metaforei să fie diabolică. Când s-a ridicat brusc de pe lună modulul lunar cu cei doi cosmonauți, unui comentator de peste ocean i s-a părut că vede sărind un mare dop de șampanie, lăsând în urmă o jerbă de flăcări: nici o descriere științifică și nici o fotografie n-ar fi putut reda mai bine spectacolul. Iar acești cosmonauți au adus pe pământ „piatra genezei". Când tehnicienii au pus la punct trenul care merge zburând deasupra șinelor, au creat expresia „pernă de aer". O fetiță mintoasă, de șase ani, privind la sora ei de cinci ani, micuță dar cu temperament, într-un moment când aceasta se burzuluia, i-a spus: „musculiță înfuriată", deși, în general, copiii nu fac multe metafore sau le iau la propriu. Acestei îndemânări pentru metafore i se datorează în mare parte crearea proverbelor și cimiliturilor în popor. Și tot așa, cel puțin în parte, ridicolul care ucide; dacă n-ar fi comparațiile și metaforele, unii oameni n-ar putea fi atât de ridiculizați. „Strânge-ți, lele, buzele, că se văd fasolele": era destul ca o fată zâmbăreață să audă aceste cuvinte, pentru ca să nu mai râdă cu rost și fără rost.

Așa se nasc pamfletele, satirele și, din nefericire, ura sau disprețul sunt creatoare de metafore. Caragiale a spus despre Iorga că a crescut înalt, dar strâmb. Arghezi a scris, pentru cine știe ce răfuială a lui, despre reputatul om de știință Grigore Antipa, că e „fetus putrezit în pântece".

În arta oratorică metaforele au un rol de prim ordin. Iorga a fost un mare orator, mare moralist, mare scriitor, datorită și puterii de a găsi metafore de efect. Mamele creează metafore emoționante pentru copiii lor, patrioții, pentru țara lor, religioșii, pentru ființele divine. Metafora e aproape peste tot în cantități și calități diferite. Poate să apară chiar și în cercetarea științifică cea mai pozitivă. Ea este o componentă a vieții.

Dar dacă metafora are această valoare de calitate intrinsecă și de extensiune, nu înseamnă că trebuie să-i exagerăm importanța. Așa se întâmplă dacă se concepe că prin ea s-a ajuns la Ideile lui Platon, [la] Substanța lui Spinoza, [la] Monadele lui





Leibniz, [la] Eul lui Fichte, [la] Rațiunea lui Hegel, [la] Voința lui Schopenhauer etc., că, datorită unei metafore inițiale, filozoful are marea intuiție care-l va duce la construirea operei lui sau că tot prin metaforă se poate face unificarea ontologică, cum și-au închipuit unii filozofi, pe cari, cu condescendență îi citează Vianu în studiul amintit.

În acest caz, se cade din nou în ceea ce am numit *pan-metaforismul*. Încă o dată, e cazul a repeta: *qui embrasse trop n'embrasse rien*[46]. Metafora poate exagera, dar ea, procedeu și importanță, nu trebuie să fie exagerată. A crede prea mult despre metaforă înseamnă a o anula; a o imperializa înseamnă a o supune riscului de a face explozie. Și s-ar abandona definiția aristotelică a metaforei, pe care noi am luat-o ca bază, și nu pentru că *magister dixit*[47], ci pentru că o socotim cea mai judicioasă. Meritele metaforei sunt prea mari pentru a o flata încă. Ea este mai ales un fenomen al stilului și trebuie păstrată în acest cadru.

Dar ce este *stilul*? Mult timp s-a crezut că el este numai o podoabă, o haină pe care o poți scoate și pune în cuier, un vas menit a fi umplut. Pe urmă a venit reacția: stilul e fond, este baza finală și cea mai înaltă a fondului. Adică, două excese. Stilul este organic legat de fond, cu el face unitate, dar nu înseamnă că forma și fondul sunt același lucru. Ar fi să omogenizăm lucrurile. Operele literare nu sunt ca un cub sau alt corp geometric; fondul cubului și forma lui sunt același lucru și, în orice caz, nu le putem gândi separat. Dar fondul unui roman, al unei poeme etc. poate fi tratat într-un stil sau altul. Sunt și situații, rare, când stilul, în cazul nostru metafora, coincid cu fondul. De exemplu, în poezia *Psalmistul*, a lui Blaga:

*Când treci fără sandale pe sub tei,*
*porumbii adormiți pe streșini ciuruite*
*se trezesc, crezând*
*că pașii tăi, mărunții, sunt semințe azvârlite*
*de o mână bună, pentru ei,*

sau în amabil-impresionanta poezie *Izvorul nopții*, unde poetului i se pare că izvorul nopții e în ochii negri ai iubitei și curge peste munți, peste șesuri, acoperind pământul c-o mare de-ntuneric. Dar în aceste cazuri e vorba de poezii scurte: ele sunt aproape niște aforisme poetice. Altfel, stilul și fondul, inseparabile ca realitate într-o operă, dar separabile la analiză, trebuie studiate ca valori autonome, până la un punct. Dacă metafora este proiectată

la tot fondul unei poezii sau creații literare mai dezvoltate ori la o mare parte a ei, ea este mit sau simbol. Chiar când este vorba de o intuiție fundamentală, inițială, care duce la un sistem filozofic, ea este sesizată și exprimată de metaforă, dar nu e, în principal, gândită de ea. În acest caz, metafora e o „moașă“ abilă – pentru a ne exprima în felul lui Socrate – care extrage pruncul și îl valorifică, dar nu-l procreează.

E prea adevărat că nu se poate trage o linie precisă de demarcație între fond și formă, fiindcă ele se întrepătrund, dar deosebirea rămâne. Oricum ar fi, metafora e prințesa stilului, care mai are și alte posibilități. De aceea, dacă am spus despre ea că este un mijloc de cunoaștere, cu atât mai mult trebuie să spunem aceasta despre stil în genere. El nu e un simplu adjuvant, ci colaborator al gnosei. Poate fi mai mult decât tegument sau chiar decât pictură în frescă. Când Malebranche spune despre divinitate că este *un infini infiniment infini*[48], nu face numai un ornament, ci potențează în spirite, în chip surprinzător, însăși ideea de infinit divin. Deși această exprimare este logicește absurdă, dar ea e revelatoare, căci unul din avantagiile stilului este că lui i se permit derogări în afara logicei stricte, dar nu în afara rațiunii pe care o servește.

Stilul e legat de logos, de cel general, dar și de cel personal. Astăzi nu ne mai putem închipui că filozofii Kant și Hegel ar fi putut avea alt stil decât acela pe care l-au avut și el a devenit expresiv pentru ei; Pascal poate că n-ar fi rămas în istoria filozofiei fără epocalele lui calități de stil. Adică s-ar putea pune și marea problemă filozofică a raportului dintre gândire și cuvinte, dar aceasta ne-ar duce prea departe. De altfel, vom avea ocazia să revenim.

Încheiem, deci, această serie de idei spunând că stilul e și o funcție gnosică, un dinamism al cunoașterii, stilul sau, în cazul de față, metafora.





# Capitolul VII
# Gnosa afectivă

Simbolul, mitul și metafora ne-au luat prea mult spațiu, așa că vom vorbi despre *gnosa afectivă, elasticitatea categoriilor* și *crearea obiectului* în mai puține cuvinte.

Se știe că poetul și artistul în general mobilizează în actul creator tot sufletul, toate funcțiile acestuia. Faptul e adevărat, în esență, despre orice creator, chiar și când e vorba de un om de știință pozitivă, însă el este mai evident și mai puternic atunci când e vorba de un scriitor, de un artist în general. Dacă trebuie totuși să deosebim principalele „facultăți“ psihice cari intervin în creația artistică, vom spune că ele sunt imaginația și sentimentul. Imaginația nu e mai puțin importantă în filozofie sau știință, dar aici se face cel mai adesea confuzie între imaginație și imagini.

Imaginația filozofului și a omului de știință se constituie mai ales din idei, pe când a artistului, din imagini. Ceea ce nu înseamnă că nu sunt idei (abstracte) și imagini și la unii, și la alții. Despre importanța imaginației, fie de idei, fie de imagini, pentru cunoaștere, nu e nevoie să mai vorbim; această funcție e pusă în toate tratatele de psihologie la „inteligență“. În adevăr, ce face altceva imaginația decât să creeze corpuri gnosice, începând de la cele minore și trecătoare, până la cele fastuoase și durabile? Lumea artistului este prin excelență lumea imaginației, chiar și a celui mai realist artist, între realitatea imediată și imaginație fiind la el un continuu circuit de alimentare și de sublimare. Într-un sens, s-ar putea spune că în acest proces e monopolizată însăși mișcarea de cunoaștere a artistului.

Dar imaginația nu exclude sentimentul. Din contra, de obicei, ele apar împreună, stimulându-se reciproc, încât nu poți să știi întotdeauna care a fost la început. Despre natura în sine a sentimentului și raportul lui cu cunoașterea ne vom ocupa cu altă ocazie. Acum vom desprinde numai principalele linii cari arată rolul gnosei afective în artă.

Acest rol e dublu: unul de potențare a nevoii cunoașterii, altul de fixare a poligonului de soluții date marilor probleme ale existenței. În legătură cu potențarea nevoii gnosice, se știe marele rol pe care-l are pasiunea adevărului, a căutării lui, într-un do-

meniu sau altul. Nimic mare nu s-a făcut în istoria culturii fără pasiune nobilă. Cazul vocațiilor excepționale este concludent. Când Malebranche a avut aproape o criză de inimă citind despre filozofia lui Descartes, în *Traité de l'Homme*, publicat de La Farge, sau când Rousseau a fost cuprins de exaltare aflând și răspunzând la întrebarea pusă de Academia din Dijon, și unul și altul descoperindu-și marea lor vocație în aceste două împrejurări, rolul sentimentului a fost principalul lucru. Malebranche studiase filozofia și mai înainte, între 16 și 21 de ani, Rousseau citise și oscilase între multe posibilități; dar numai când a intervenit decisiva dată de un mare sentiment între direcții și-au cunoscut și unul și altul drumul vieții.

Sub imperiul unei pasiuni, chiar și oamenii comuni pot face uneori descoperiri interesante sau pot da dovadă de ingeniozitate. Și ce este teoria „intereselor" din pedagogie decât o teorie a sentimentelor, cari pot fi pârghii de instruire pentru copii? „Credința zugrăvește icoanele-n biserici" a spus poetul, credința, adică afectul, des-letargizează cunoașterea și o face să pătrundă în lucruri. Din acest punct de vedere, sentimentul condiționează cunoașterea (inteligențele leneșe, indiferente, chiar excepționale, ratează în viață), după cum și cunoașterea condiționează într-un fel sentimentul.

Dar sentimentul nu se mulțumește să potențeze necesitatea cunoașterii, să o pună pe aceasta la lucru, ci el poate implica și soluții. Există în fiecare om un complex de parametri afectivi ce prefigurează în mare parte cunoașterea. Magnetul nu atrage orice fel de corpuri, ci numai pe unele, și le dispune într-un anume câmp de forțe. Desigur, când e vorba de chimie, mineralogie etc., nu sentimentul decide soluția, dar când e vorba de problemele vieții și de ierarhizarea valorilor, e altceva. Aici sentimentul decide fără apel – numai modul justificării variază. Un psihic brutal, chiar dacă are inteligență deosebită, nu va înțelege niciodată anume lucruri, în schimb, chiar un om fără carte, dar cu delicatețe naturală va fi la el acasă în sesizarea formelor sufletului și a sensurilor de mare intimitate.

„Nimeni nu a cules smochine din mărăcini"; ar fi absurd să așteptăm lirism moral, social, religios, etnic, de la un om amoral, asocial, areligios, aetnic, și e dramatică lupta interioară pe care au dus-o mulți din filozofii trecutului pentru a întemeia valorile morale, sociale, religioase, deși inteligența lor făcea obiecții asasine; au făcut-o întotdeauna dacă au avut coardele sufletești respective, chiar dacă au trecut cu oarecare autoamăgire parasilogistică, de cele mai multe ori foarte subtilă, peste obstacolele inteligenței, oricum silită să le servească afectivitatea lor cea mai adâncă.





Există deci o impregnare afectivă a psihicului, o axiomatică de structură în această direcție, care face ca în ea să crească unele concepte și să se vestejească altele. „Ideile lui Rousseau erau copiii sentimentelor lui", a spus un critic, dar cazul acestui mare spirit e numai cel mai elocvent; în moduri variate, așa e la toți oamenii. *Iar problemele sau faptele de cari se ocupă artele sunt tocmai acelea în cari predeterminarea afectivă are un mare rol.* Un senzual, un cinic, un prezumțios vor ține alt limbaj în literatură și filozofie decât un om pur sau decât unul cu sentimentul încadrării; cunoașterea va varia deci în raport cu sentimentele. Acestea dau nu numai efervescență de idei, dar și soluții de adevăr sau de opțiuni. În artă și filozofie, sentimentul e și stimulent, și conținut.

Sentimentul având acest rol în cunoaștere, arta îl produce în trei moduri. Mai întâi, creatorul de artă este, după cum am spus, mai mult sau mai puțin sentimental. Nu în înțelesul comestibil-romantic și ușor iresponsabil în care se ia de obicei acest termen, ci în acela al unei rațiuni afective mai adânci, care e la artist.

A face artă nu înseamnă numai a avea toată mașinăria sau materialul puse la punct, ci trebuie să apară focul care produce smalțul de preț. Ideile, imaginile, combinațiile savante, oricât de rafinat aranjate, dacă n-au sentiment, sunt o artă moartă, o suită de pretexte triste, în fond, ca orice este defunct. După aceea, personajele sau eroii pe cari îi prezintă arta sunt oameni vii, sunt ceea ce se numește „caractere". Mai mult decât atât, ei își deschid sufletul; e ceea ce s-ar putea numi o modalitate geologică în artă, în literatură, mai ales. În viața de toate zilele, oamenii apar strânși în sine, montați pentru scenă și legați în catarame; în operele literaților se arată vrând-nevrând așa cum sunt, ca straturile ce ies la iveală în urma unor cutremure. Ne amintim de vorbele lui La Rochefoucauld, pe cari le-am citat în capitolul *Evidențe istorice*. Și ceea ce arată ei sunt în primul rând sentimentele. O paradă, de multe ori deconcertantă, sunt oamenii din arta literară, o paradă de afecte, de năzuinți, de patimi... Chiar ipocritul în artă apare cu toate organele, cu toate subterfugiile.

În sfârșit, cititorul, ascultătorul, privitorul, puși în fața operelor de artă, intră în joc, se contaminează de la autori și de la personaje, pentru un timp le împărtășesc în mare măsură partida

şi soarta, simt împreună cu ei, gândesc asupra lor şi asupra enigmei şi fenomenalităţii vieţii. Sau, din contra, mai rar, se revoltă contra autorilor şi personajelor, dar cad astfel tot în lotul afectului. „A consuma" artă înseamnă în primul rând a încerca sentimente, a combate orizontalitatea şi marasmul; chiar şi cititorul cel mai insensibil tot e gâdilat sau mişcat şi, cel puţin câteodată, îşi pune probleme. Le pune cu un accent mai intens şi le rezolvă în raport cu sentimentele, inteligenţa şi informaţia lui. Arta e, deci, şi o medicaţie cerebrală. De data aceasta, pe cale afectivităţii.





# Capitolul VIII
# Elasticitatea categoriilor

Cea mai mare descoperire pe care au făcut-o oamenii pentru progresul cunoaşterii autentice a fost principiul identităţii, cu corolarul său imediat, principiul contradicţiei[49]. Aplicat cu mult înainte de a i se stabili doctrina, el a condus de aproape cercetarea critică, mai ales sub forma principiului contradicţiei, mai clar şi mai decisiv, dar, în fond, încorporând principiul identităţii. Acest mare principiu al identităţii a avut chiar de la început şi un alt sens; tendinţa spiritului uman de a se considera adesea un analog, fie şi parţial, ori ca reflex al fondului lucrurilor, al realităţii ca atare. Din principiul identităţii şi [al] contradicţiei a rezultat ştiinţa, din acela cu caracter, de fapt, metafizic, al înrudirii omului cu fondul ultim al lucrurilor, a rezultat religia. Iar din ambele sensuri ale principiului identităţii a rezultat filozofia – adevărata filozofie.

Acum ne interesează felul cum s-a aplicat principiul identităţii în primul sens: ca identitate-contradicţie. Mintea omenească, aplicând strâns principiul contradicţiei, a căutate să progreseze în cunoaşterea adevărului, mergând din echivalenţă în echivalenţă, adică evitând să includă o idee care ar fi compromis seria identicului şi ar fi introdus în cunoaştere elemente ce nu se puteau reduce la convertirea identicului în el însuşi sub forme variate. Aceasta a asigurat viziunii ştiinţifice o mare rigoare logică. Dar, în cele din urmă, a avut şi neajunsul că a îngustat orizontul cunoaşterii. Principiul contradicţiei s-a născut pentru a combate contradicţia în gândire, recunoscându-se prin aceasta, în mod implicit, că nu este contradicţie nici în lucruri. Dar dacă, totuşi, această ultimă contradicţie de natură ontică există în oarecare măsură şi în planuri mai derivate, deşi adânci? Cunoaşterea ştiinţifică mult timp n-a bănuit acest lucru, ori n-a putut da un răspuns satisfăcător. Aceasta a făcut ca modul ştiinţific de cunoaştere şi al filozofiei bazate mai multe pe ştiinţă să ducă la un spirit foarte obiectiv, dar din care lipseau unele sunete principale ale realului. Acest logicism inflexibil a fost avantajos pentru ştiinţă, nu însă şi pentru o viziune mai generală şi mai fidelă.

Dar lucrurile s-au complicat şi în altă privinţă. E în firea minţii omeneşti să se fixeze; adică, după ce a stabilit sau a crezut că a stabilit un adevăr fundamental, să caute explicarea tuturor lucrurilor prin el. Adăugându-se uneori şi oarecare dorinţă de putere, deghizată chiar pentru autor, aceasta a dus la spiritul exagerat de sistem, trădând un fel de monarhism gnosic, vădit în nu puţine sinteze filozofice. Chiar şi la gânditori de primă mărime ca Aristotel şi Kant, se văd urmările sistemului, nu întotdeauna favorabile. Desigur, sistemul ca atare e un lucru admirabil, el e una din marile victorii ale fiinţei umane, într-un fel, cea mai mare. Filozoful, în trecutul culturii, a fost, nu o dată, ca Zamolxis ce s-a zidit în peştera lui, ori ca un vierme de mătase ce şi-a ţesut cu asiduitate crisalida în care a intrat; e adevărat, ea a fost de mătase. Tragicul lui a apărut nu numai pentru că a zidit o fiinţă iubită, ca în legenda Meşterului Manole, ci şi pentru că s-a zidit pe sine însuşi – şi cu o impresionantă voluptate ascetică. Puţini gânditori au putut învinge această înaltă servitute, dar rămânând servitute.

Măreţia lui Platon şi, în mare măsură, a lui Leibniz constă tocmai în aceasta. Platon era foarte conştient că adevărul poate fi aşa, dar poate fi şi altfel. De aceea nu a precizat totul şi de aceea a întrebuinţat şi mituri, afară de faptul că unele adevăruri nu puteau fi redate altfel. Acest filozof era însetat de absolut, dar avea simţul relativului. Tot aşa Leibniz, cu marea lui intuiţie a individualului şi a tezelor opuse, a căutat mult timp şi a evitat să se fixeze până când n-a găsit o soluţie cuprinzătoare, dar fără să se adune complet într-o sinteză de amploare, rămasă risipită cu profunzime în nenumăratele lui opuscule şi scrisori. Teama de sistemul exagerat l-a făcut pe Keyserling să renunţe la orice sistem şi să adopte teza greşită a filozofării în sine. Iar Schelling, când constata că sistemul lui se desface din articulaţii şi nu mai poate cuprinde existenţa, pornea să construiască altul.

Cu arta e altceva. Ea are categorii de cunoaştere mai elastice şi, în orice caz, nu întrebuinţează principiul contradicţiei în mod dogmatic, exclusivist, limitativ, şi nici nu riscă excesul de sistem, deşi poate să aibă alte limite. E aici şi un neajuns, după cum vom vedea, dar trebuie să recunoaştem că în artă viaţa încape mai bogat, chiar dacă apar multe contradicţii faţă de cari creatorii operelor nu iau atitudine şi instinctul lor le spune că fac bine. Totul e să redea patetic realul; şi cine poate susţine că contradicţia nu face parte din el? Aceasta aminteşte de rolul contradicţiei în mentalitatea „primitivilor", de care s-a făcut un caz exagerat în prima jumătate a acestui secol.





Ea e contradicţie pentru noi, dar nu şi pentru ei, şi poate că au, în această privinţă, mai multă dreptate, fiindcă luau realitatea aşa cum e, pe mai multe planuri, sau pentru că bănuiau factorul unificant din cel mai mare adânc al lucrurilor, care armonizează opoziţiile, deşi nu ştiau în ce fel. Nu înseamnă, cum şi-au închipuit unii, că „primitivii" nu aveau şi logica noastră, că aveau o netă inferioritate cerebrală (probă că, în contact cu „civilizaţia", ei trec repede la gândirea modernă), ci modul lor de cultură şi mai intima apropiere de respiraţiile realului le permiteau o vedere mai puţin simplificatoare şi mai fără prezumţie. Dacă aceasta vrea să spună „primitivitate", o putem accepta, fiindcă ne îmbogăţeşte. E tocmai ceea ce face arta.

Maiorescu nu şi-a dat seama de valoarea sau de cazul, oricum respectabil, al lui Schelling, şi nici P. P. Negulescu, căci erau mai aproape de logica formală; în schimb, Maiorescu s-a apropiat mai mult de Herbart, acesta fiind şi pedagog, iar P. P. Negulescu, mai mult de Gustave le Bon.

În schimb, Blaga, fiind şi poet, a privit lucrurile mai larg, ca şi Nae Ionescu, care a fost şi un mare liric.

Aşa-zisa „literatură fantastică" e un argument important pentru ceea ce afirmăm. Trebuie să lăsăm însă la o parte fantasticul unor autori dezechilibraţi, deşi sunt şi dezechilibraţi tulburători cari, cu modul lor deviat de a gândi, pot face uneori descoperiri de adevăr de cari nu e în stare o minte normală. Dar acestea sunt cazuri speciale. În general, anormalitatea dă idei ce deformează realitatea şi, dacă e însoţită de talent, poate să aducă mult rău. După aceea, trebuie să mai lăsăm la o parte literatura sau arta fantastică produsă de acei autori care lucrează în acest domeniu, fiindcă ea „se caută". Fantasticul lor e artificial, e confecţie hibridă şi, deşi adesea impresionează galeria, nu aduce nimic nou în cunoaştere. Adevărata artă fantastică e aceea care, forţând sau depăşind categoriile obişnuite de cunoaştere, poate să descopere modalităţi necunoscute ale realităţii însăşi. Şi aici trebuie să spunem că, în fond, aşa e orice artă, dacă e profundă. Arta fantastică nu face decât să accentueze o particularitate gnosică a artei ca atare. Un basm românesc e, de fapt, fantastic, o tragedie elină sau o dramă shakespeariană, tot aşa.

Procedând în acest mod, arta revelează existența oamenilor și existența în general într-un mod complex și mai angajant decât orice disciplină pur umană (altfel, religia este disciplina cea mai fantastică și totuși, cea mai rațională, într-un înțeles mai adânc și mai legat de destin). De aceea scolasticul obișnuit sau didacticul ucid arta (dar să nu se exagereze), fiindcă o fac să părăsească privilegiul, permis numai ei în întreprinderile pur umane, de a întrebuința o gnosă mai elastică, mai diversă și mai îmbrățișătoare de sensuri. Ea adună la un loc, într-un mod real-ideal, aspecte pe cari rigla de calcul a logicii formale nu le poate măsura întotdeauna, și ajunge astfel să pună la dispoziția oamenilor un imens complex de oglinzi, în cari pot să vadă existența în mod bogat și fascinant.

Cine citește, de exemplu, poeziile *Călin, Strigoii...* de Eminescu e impresionat de mulțimea faptelor „absurde", și totuși, ele sunt unificate de atmosfera artistică și legitimate de enigma realului înalt, la a cărui stranie iluminare contribuie. În filozofie, în construirea sistemelor ei, contradicția, redusă însă ca număr de cazuri, e numai o fatalitate; pe când în artă, ea e de mare efect și dă putința realului asimilat de om, dar nefalsificat și, în orice caz, neîngustat, să respire în voie ca tot atâtea vânturi de sens, ce circulă liber prin culoarele nenumărate ale operei. În creațiile tragicilor greci, ale lui Dante, Shakespeare, Molière, Goethe, Balzac, ale romancierilor ruși, e un mai autentic și mai emoționant adevăr al vieții decât în știință și în filozofia obsedată de rigoare. Varietatea și adâncimea artei sunt un mare banchet de spirit, totodată o feerie gnosică. Iar la acest rezultat ajunge fiindcă, în sondagiile ei de gnosă-libelulă, arta nu-și pune oprelisti de logică curentă și privește prin mai multe ferestre, prin ochi compuși.

În aceasta constă gnosa polivalentă a artei. Evident, de ea nu se pot servi, fără sminteală, decât adevăratele talente și în primul rând geniile artei. De aceea, autorii lipsiți de vocație reală transformă adesea elasticitatea profundă a categoriilor artei în labilitate sau în absurditate opacă și, de multe ori, în sfidare. Ca peste tot, întrebuințarea libertății și implicarea aparentă a „absurdului" sunt și o chestiune de bun simț, și de onestitate.





## Capitolul IX
# Crearea obiectului

A studia în mod critic realitatea înseamnă, pe lângă un mare interes spiritual, *a avea metode proprii* și *a poseda obiectul*; ultima cerință putând fi considerată ea însăși o metodă sau [o] condiție metodologică[50]. În domeniul științelor pozitive, aceasta se înțelege de la sine. Marele, aproape dezechilibratul avânt al acestor științe în epoca modernă și contemporană se datorește și faptului că acum s-au descoperit metodele cele mai proprii.

În ceea ce privește posedarea obiectului, nici un om de știință nu începe cercetarea până nu are mostrele necesare. Aceste mostre sunt date fie de obiecte din natură ori măcar de muzeu, fie de experimente, fie de intuițiile inteligenței, cum e în matematică. Aceasta din urmă e disciplina cea mai sigură și printre cele mai vechi din istoria culturii, fiindcă obiectele gândirii ei sunt chiar în mintea noastră, care are acest extraordinar avantaj de a poseda, în cazul de față în măsura sa, și metoda, și obiectul. Dar când e vorba de viață, de suflet, lucrurile se complică. Aici, dacă metodele s-au stabilit în oarecare măsură, în schimb, obiectele sunt deficitare. Sufletul uman este foarte complex, dar nici un om, oricât de mult și de variat ar fi trăit, oricâte ipostaze și aventuri de fond ar fi încercat, n-a putut integra în sine toate avatarurile vieții. Nimeni nu poate fi și ascet și Don Juan, și om de studiu și om politic, și om de treabă și hoț, și familist și celibatar, și bărbat și femeie, și român și toate celelalte nații; nimeni nu poate trăi toate destinele; nimeni nu poate înlocui sau reprezenta totul.

E adevărat că unii oameni au mai multe posibilități de aventură, atât externe cât și interne, dar deficitul rămâne. Și lucrurile se agravează când lipsesc unele coarde sufletești sau sunt prea slabe ori sunt înăbușite. De aceea vedem că există oameni carențial dotați din punct de vedere moral, social, religios, național, în unul sau mai multe din ele, dar cari, uneori, având inteligență și fiind instruiți până la un punct, se pronunță tocmai în aceste domenii *în cari le lipsește obiectul*. Ei nu-l iau de nicăieri și nici în ei înșiși nu-l găsesc. De aceea gestul lor este în primul rând unul de *inadecuare gnosică*, chiar dacă, în anumite cazuri, e tragic, fiindcă, fără să-și dea seama, ei încearcă să-și justifice structura lor, contestând sau minimalizând ceea ce le lipsește lor.

Acest neajuns al neposedării obiectului, atunci când e vorba de reflecția asupra sufletului și a vieții, este înlăturat în mare parte de artă și mai ales de arta literară (împreună cu istoria, în care, de altfel, artele au un rol însemnat). Pe lângă faptul că toți marii creatori de artă au avut un psihic de o complexitate aproape derutantă, dar, dacă n-a putut echivala fiecare totul, *toți la un loc* pot concura la acest rang sau rezultat.

Arta creează obiectul pe două căi. Întâi, fiindcă ne îmbogățește cu o mare lărgime paleta informativă. Ne amintim ceea ce am spus la valoarea documentară a artei. În această direcție, ea sintetizează în memoria noastră insule și continente noi, mergând uneori până la a mobila un imperiu al mirajului existențial. Trebuie să recunoaștem artei până aici cel puțin meritul unui vast caleidoscop de date.

În al doilea rând, ceea ce e cu mult mai important, arta ne exercită spiritul ca să realizăm trăiri și înțelegeri cari, de fapt, ne depășesc, dar pe cari apoi ni le integrăm. Gnosa afectivă și elasticitatea categoriilor au aici primul rol. E drept: noi nu putem încerca personal toate modurile de viață și nu avem întotdeauna dezvoltate toate coardele psihice. *Dar dacă avem bunăvoință* (condiție *sine qua non*), arta ne vine în ajutor. Prin ea putem fi în oarecare măsură și ascet și Don Juan, și turc și român, și erou și fricos etc. Pentru aceasta, e destul să avem unele corespondențe, unele larve psihice sau rudimentare, așa cum celebra Hellen Keller a avut câteva resturi de coarde mușchiulare în laringe și prin aceasta s-a salvat, ajungând din surdă, oarbă, mută din naștere, să poată comunica cu lumea și chiar să-și povestească „universul său", emoționant, eroic, inteligent.

Arta poate dezvolta aceste corespondențe, desigur, nu numaidecât ca să le aplicăm în viață, dar atât cât e necesar pentru ca să creăm în sufletul nostru *obiectul* logic necesar. Ne anexăm în acest mod obiecte de studiu pe cari altfel nu le-am fi avut ori ar fi fost prea puțin expresive. Natural, dacă aceste „rudimente" (și de obicei ele sunt mai mult decât rudimente) lipsesc complet ori aproape complet, arta nu poate nimic. Nu se poate cânta la un pian cu clape, dar fără coarde. O studentă serafică, la un seminar de literatură, declara că *Ion* al lui Rebreanu, din romanul abia apărut atunci, e fals „fiindcă un astfel de om nu poate să existe". *Idiotul* lui Dostoievski e un om pur. Dar nu e un sfânt; el n-are înțelegerea păcatului, pe care o au toți sfinții, și cu atât mai puțin n-are revolta contra răului, pe care o avea chiar și Iisus Hristos,





însă la el numai din motiv pur moral. „Idiotul" e un suflet curat cum e zăpada albă, numai atât. Dar acestea sunt cazuri extreme, cazuri aproape ireale.

Important este că arta, plecând de la ce are cineva în dotația lui psihică, mult sau puțin, îl poate dezvolta, nu ca să rămână sau să devină ceva practic, dar ca *să înțeleagă*; nu trebuie mai mult pentru a se obține ceea ce am numit *crearea obiectului*, fie și într-o măsură modestă. În mod absolut, nici un om nu poate scăpa de o oarecare unilateralitate, nici chiar geniile: dar fără artă (și fără cunoașterea istoriei în sens larg), noi am fi condamnați la o tristă unilateralitate.

Am putea preciza chiar un fel de lege în legătură cu aceste lucruri: este în om o tendință de raportare la sine și una de raportare la lucruri, *o iubire gnosică de sine și o ură gnosică de sine.* Adică, noi înțelegem faptele existenței prin noi; subiectivitate. Dar noi ne și modelăm înțelegerea după fapte, după ceea ce întâlnim în afară de noi; obiectivitate. Este un ritm al cunoașterii, două tacte ce se armonizează în condiții normale. Lăcomia, aproape, pe care o au oamenii pentru exotic, pentru noutăți, e dovada „urii" gnosice de noi; colorarea tuturor faptelor întâlnite cu felul intimității noastre psihice e dovada „iubirii" gnosice de noi; dar, împreună, ele pot realiza un plus de cunoaștere. Și, de fapt, așa se întâmplă. Iar arta ne pune la dispoziție instrumentarul necesar, „furajul" necesar ca să ne exercităm subiectivitatea, dar și ca să o depășim. După ce am cunoscut o nouă însemnată operă de artă, ne simțim întotdeauna întăriți în felul nostru de a fi, chiar și întrecuți; am câștigat noi „obiecte", ne-am metamorfozat, cel puțin teoretic și trecător, pentru a putea înțelege. N-am intenționat să spunem mai mult, dar e nevoie de mai mult? Revenim: bunăvoința nu trebuie să lipsească. Cei cari, în mod excepțional, au voluptatea demoniei se opun în cazurile acestea și, în loc să se constate depășiți, se condamnă la și o mai accentuată sărăcire de cunoaștere.

În această ordine de idei, nu e lipsit de interes să discutăm pe scurt despre fenomenul numit, cu frumosul cuvânt german, *Einfühlung*, tradus în românește prin „empatie" (P. Andrei), „intropatie" (L. Blaga) sau „simpatie estetică" (T. Vianu). Când a apărut teoria *Einfühlung*-ului, precizată și amplificată de Lipps și Volkelt, după o serie importantă de anticipări, s-a crezut în unele cercuri că s-a descoperit cheia fenomenului artistic, așa cum se crezuse în alte cercuri că s-a descoperit cheia sufletului când a apărut legea Weber – Fechner[51]

După Lipps și toți partizanii teoriei în chestiune, oamenii vibrează în fața operelor de artă fiindcă *proiectează* în ele starea lor sufletească, în special stările afective, încât se produce o „obiectivare“ a sufletului, opera și subiectul apreciator formând o unitate, o curgere, „umplere“ la un loc. E vorba, prin urmare, de un act de creație din partea subiectului; nu numai autorul și-a creat opera, dar cel ce o „gustă“ o creează din nou, pe măsura activității stărilor lui sufletești și de sintetizare a lor în cadrul operei respective. Când acest proces e pozitiv, ducând la o intensificare a vieții, rezultă bucuria artistică. În caz contrar, ratarea ei. Operele de artă sunt, deci, oarecum, un dublu al nostru și, adăugăm, valoarea lor crește sau scade după valoarea noastră.

Această teorie a fost criticată. În esență, s-a obiectat că *Einfühlung*-ul nu e un fenomen specific stării artistice, el fiind și în alte domenii, de exemplu în cel moral; și că el nu caracterizează toate fenomenele de artă. Empatia ar apărea ca ceva ori general, ori particular. S-a răspuns că în trăirea morală empatia este evidentă, dar că ea este însoțită de acțiune practică, pe când în artă ea rămâne ceva contemplativ. La aceasta noi înșine putem obiecta că sunt trăiri morale pur contemplative, de exemplu scriitorii generoși în operele lor, dar egoiști în practică. Și e vorba de scriitori *sinceri*, fiindcă altfel n-ar putea scrie atât de impresionant.

Nu mai vorbim de tipurile amieliene, cari se consumă în faza trăirii morale platonice. Pe de altă parte, sunt trăiri artistice cu tendință spre acțiune; entuziasmul artistic produce adeseori manifestări viguroase în afară. Desigur, recunoaștem că empatia e o caracteristică generală a sufletului, manifestându-se în artă, religie, morală, societate. Însăși Lipps recunoaște că *Einfühlung*-ul depășește spațiul artei. Dar dacă el e ceva general, nu e un motiv să-l contestăm în asta. Din contra, el e real tocmai fiindcă e general și e real fiindcă în artă apare în mod foarte expresiv, adeseori cu o putere sporită față de alte domenii. Sunt fără îndoială și creații de artă în cari nu apare empatia, ori e slabă sau indirectă, de exemplu, în comicul sarcastic. În ele, nici autorii, nici „gustătorii“ lor nu se pierd în *Einfühlung*, ci au, cum se zice, „detașare“.

Dar socotim comicul sarcastic ca o artă secundară, care, în plus, e apreciată – și e foarte apreciată – de public din motive biologice sau extra-artistice. *În ansamblu, Einfühlung*-ul e, în adevăr, un fenomen care apare în trăirea artistică și a-l ignora e a face nedreptate și autorilor teoriei de mai sus, și înțelegerii artei ca





atare. Întru cât empatia artistică se deosebește de cea din alte domenii nu e cazul să discutăm aici (am făcut-o, de altfel, în mod implicit, când am vorbit de natura artei), dar întru cât ea există în artă, trebuie să ținem seama de ea. Mai ales fiindcă e în legătură cu cunoașterea.

Alta socotim că e critica ce se poate aduce fenomenului artistic de *Einfühlung*. Ea se referă mai degrabă la felul cum a fost interpretat acest fenomen. Ceea ce au văzut Lipps și susținătorii lui în acest fenomen reprezintă de fapt numai unul din cele *două tacte* ale cunoașterii, despre cari tocmai am vorbit, numai „iubirea“ gnosică de noi, ca să continuăm exprimarea în metaforă, numai direcția subiectivă. Așa-zisa *obiectivare* la care s-au referit acești autori e o falsă obiectivare, în realitate fiind și o mai mare intrare în noi înșine.

În acest sens, teoria *Einfühlung*-ului se prezintă ca una din formele idealismului subiectiv și nu trebuie încadrată în psihologie, ci în teoria cunoașterii; ea e o formă afectivistă a idealismului subiectiv, sau în primul rând afectivistă. Noi însă, în studiul de față, am plecat de la ideea că e posibilă cunoașterea și nu într-o atitudine dogmatică, ci pentru că această problemă nu se pune aici. Dacă socotim că empatia este numai o extensiune a subiectivității, atunci suntem pierduți pentru totdeauna; nu mai putem ieși din temniță. Dar, cum am spus, această problemă nu se pune acum pentru noi, ea nu e de resortul esteticii.

Ceea ce trebuie să luăm în considerare e altceva. *Einfühlung*-ul, așa cum s-a interpretat, e numai una din direcțiile cunoașterii, unul din cele două tacte; care este celălalt? El apare de îndată ce observăm că în artă nu numai noi ne punem în lucruri, *ci și lucrurile vin la noi.* Obiectivarea adevărată nu se obține prin mutarea noastră în lucruri, ci prin mutarea lucrurilor în noi. Prima e numai o pregătire pentru cea de-a doua. Astfel, eul nostru se lărgește și încorporează în el obiecte logice noi, lumi noi, modalități noi. În fața operelor de artă, mergând la început pe liniile dispozițiilor noastre subiective, simțim apoi, cu cât avansăm, că dimensiunile și frontierele noastre se clatină, pentru a face loc la extensiuni nebănuite; la urmă, în cazul cel mai fericit, ne simțim o nouă planetă. (Să se compare această interpretare și completare a *Einfühlung*-ului cu concentrarea de care vorbește Dumitru Micu, *Estetica lui Lucian Blaga*, 1970.) Iar cele două aspecte ale fenomenului de *Einfühlung*, înainte de a fi unele de artă, sunt unele de cunoaștere.

Prin aceste două aspecte ale empatiei, arta creează obiecte pentru reflecția noastră. Prin direcția subiectivă, noi înaintăm către lucruri, dilatându-ne pentru a le face loc, parcă amăgindu-le. Dar, apoi, după ce le-am prins, ele intră în plasa noastră, cu legile lor, prin direcția obiectivantă și ne prind ele pe noi. Așa că noi suntem, prin acest dublu curent, prin acest circuit, o nadă pentru lucruri și acestea, la rândul lor, o nadă pentru noi. Arta ajunge cu timpul pentru oameni o mare, o neîntrecută dispersatoare de obiecte. O inventariere aproape fabuloasă a onticului, mai ales uman, și o luare în primire a lui. Din ființe fatal mărginite cum suntem – oricât am fi de dotați –, ajungem oameni bogați în obiecte și moduri. Cu sârguință, cu pricepere și cu acea bunăvoință din partea noastră de care aminteam, arta ajunge *să facă experiență* pentru noi, iar pe noi să ne facă o concentrație de umanitate, de viață, de destine. Prin artă ajungem să fim o istorie și o geografie constelate în eul nostru. S-ar putea aplica și aici, până la un punct, cuvintele: ontogenia repetă filogenia, dacă nu ne-ar fi teamă de exagerare. În orice caz, putem scoate din acestea o lege sau putem preciza și da o formă de data aceasta nemetaforică a legii „iubirii" și „urii" gnosice din noi înșine.

Se știe că în psihologie s-a vorbit mult timp de metoda obiectivă și de metoda subiectivă. De observare externă și observare internă. Aproape fiecare psiholog era colorat într-un sens sau altul, după aptitudinile lui, chiar dacă, teoretic, admitea ambele metode – ceea ce alimenta disputa dintre obiectiviști și subiectiviști, dintre observatorii conduitelor oamenilor și introspecționiști. Dar arta poate să aducă aici o lumină și să împace cele două direcții, chiar dacă aptitudinile de metodă rămân diferite și rareori sunt egal întrunite în același cercetător. Și anume, arta sau trăirea artistică merg către lucruri (în cazul nostru, mai ales către psihicul celorlalți oameni), dilată până la maximum subiectivitatea proprie și apoi operează în ea „implanturi" de obiecte, pentru a vorbi într-un stil actual, nu lipsit de miez.

După ce a făcut aceasta, eul care vrea să cunoască *poate să studieze lumea în el însuși*, fiindcă obiectele lumii au venit la el, în oarecare măsură au devenit zestre personală. Prin artă ne înțelegem pe noi în alții și pe alții în noi. Adică, de aici înainte putem face un fel de *instrospecție obiectivă* (cel puțin în mare parte), *o introspecție indirectă*. Aceasta e metoda de cunoaștere sugerată de artă. Nu e specifică ei, dar îi aparține cu mare putere și e oarecum la îndemână. Această metodă dublă într-una singură cumulează avantagiile observației interne și ale celei externe. Desigur, ea nu





poate fi practicată decât după o lungă experiență a vieții – iar arta ne supleează în mare parte această experiență. Introspecția obiectivă sau indirectă aduce sub lentila observației interne obiecte sau modalități din afară, dar noi le putem cunoaște *direct*, fiindcă sunt în noi înșine, fiindcă ele au devenit cetățeni ai eului nostru cunoscător datorită și artei.

Și invers: un psiholog cu mare experiență și cu aptitudini duble, dacă vrea să pună accentul pe observarea externă, o intimizează prin ceea ce știe din trăirile și anexările propriului său suflet. Există o introspecție obiectivă și o introspecție subiectivă; ele aproape se identifică, dar mai eficientă mi se pare cea dintâi. Iar ea poate fi un dar al gnosei artistice, care ne grăbește, ne adâncește și ne variază experiența vieții, dotându-ne eul cu ceea ce am numit obiecte logice, cu creație de obiecte, cu „predări" de obiecte.

Aici notăm un caz oarecum picant de exemplificare a celor de mai sus. Un adolescent de 19 ani, în ultima clasă de liceu, a scris o pagină densă despre sufletul feminin la 30 de ani, când el nu cunoștea, practic, nimic încă despre alte vârste feminine. Descoperind această pagină după zeci de ani, a constat cu uimire că era perfect adevărat. Adolescentul citise *La femme à trente ans*, de Balzac. Arta îi dăruise obiectul „logic" necesar.

Suntem obligați să spunem că toate acestea au valoare, cu o mare rezervă: ca apreciatorul operelor de artă să fie un spirit cu oarecare putere de meditație. Un om viu, cu om cu interese spirituale, o minte înclinată să urmărească sensurile și să le pună în izvoade gnosice, să-i placă jocul înmulțirilor de lumi și înmulțirii semnificațiilor. Arta sintetizează pentru fiecare, și chiar înăuntrul lui, un muzeu al inimilor și al destinelor...

E greu să-i putem cere mai mult. *Dar reflecția trebuie să vină din partea noastră*. De aici încolo, părăsim propriu-zis arta și intrăm în cunoașterea ca atare, însă revenind, oricând e nevoie, la obiectele și îndemnurile date de artă. Acestea așteaptă să fie cântărite și transformate mai departe în sursă de lumină. Dar cu lecturi sau legănări leneșe în fața operelor de artă ori cu meditație săracă, chiar arta cea mai înaltă nu poate face mare lucru. Pentru a mări cunoașterea, arta are nevoie de gândire vie și complexă din partea frecventatorilor ei. Fără aceasta, ea poate servi finalități biologice sau de altă natură, dar nu gnosice. Arta nu bate toba la urechea surdului.

# Capitolul X
# Mijloace gnosice indirecte

Dar arta nu se limitează la ceea ce am numit mai sus hexagonul gnosic, oricât ar fi de important[52]. El cuprinde mijloace de cunoaştere directe. Afară de acestea, arta beneficiază de mijloace indirecte de cunoaştere, cari, deşi indirecte, nu sunt lipsite de o mare importanţă. De exemplu: *cunoaşterea materialului, crearea limbii, consolidarea societăţii, rafinarea felului de viaţă, darul de transcendere asociativă, studierea creatorilor.* În acest sens s-ar putea vorbi de un al doilea hexagon gnosic.

*Materialul* în care artiştii îşi prezintă opera are şi el un cuvânt de spus şi cere din partea creatorilor o adevărată ştiinţă, de folos nu numai lor, ci şi nouă. Michelangelo vedea în marmură un fel de lumină sedimentată, cu voinţa şi nervurile ei, cu geografia ei interioară, care cerea să fie descoperită. În blocul alb el percepea portrete şi tendinţe şi „ştia că primele raze ale soarelui dădeau la iveală adevărul din marmură". De aceea era un adorator al zorilor, cari îi revelau răsăriturile din piatra de preţ. Între el şi marmură era un dialog de cunoaştere, datorită căruia formele din spiritul lui şi cele din materialul în care lucra ajungeau să coincidă într-o epifanie care e miracolul artei.

Razele minţii lui Michelangelo, razele soarelui şi razele „cristalelor mlădioase şi dese cu grăunţe fine" colaborau în geneza orhestrantă a operei de artă. Formele nu erau exclusiv inventate, ci şi *căutate* în fiinţa vie a marmurei, cum erau căutate, paralel, şi în fiinţa lui; cunoaşterea urma de aproape acţiunea mâinilor, ochii artistului se confundau cu ochii pietrei strălucitoare, inima lui, cu inima pietrei şi toţi împreună, cu inima universului, care, după acest artist, era de marmură taborică. Când tot el a înălţat catedrala Sfântului Petru şi Pavel, i-a trebuit o adevărată academie de ştiinţă, cum multă ştiinţă le-a trebuit celor ce au ridicat piramidele, pe cari le admiră mileniile, celor ce au creat şi transportat marile statui ale Americii precolumbiene, arhitecţilor Epidaurului, în care s-ar zice că sunetele tindeau să capete un fel de ubicuitate.

Pentru cunoaşterea secretului culorilor, van Gogh ajungea până aproape de halucinaţie şi urmărea redarea anumitor nuanţe





de peisaj, cum urmăreau medievalii piatra filozofală şi elixirul vieţii.

Meşterii noştri de la Voroneţ au cunoscut o tehnică a culorilor prin care florile de primăvară au câştigat permanenţa fixată într-o mică nemurire. Pentru a nu mai vorbi de zeiasca ştiinţă a sunetelor la marii clasici ai muzicii şi chiar la anonimii cântecelor populare, cari n-au creat numai ca păsările, cum cred unii, ci au fost genii născânde, înzestrate şi cu o gnosă de pe urma căreia s-a transfigurat un întreg popor ce aştepta la poalele muntelui.

În ceea ce priveşte *ştiinţa cuvântului* în arta literară, despre care vom vorbi imediat, ea este una din cele mai bogate şi mai fine. În totul, marii creatori de artă putem spune că au fost totodată şi mari oameni de ştiinţă, absorbiţi în pasta trăirii artistice şi prin aceasta noi, ceilalţi, le rămânem debitori sau profitori şi în cunoaştere, nu numai în jubilarea senzaţiilor şi afectelor.

Arta literară a fost şi va rămâne întotdeauna un factor foarte important de creare şi perfecţionare a limbii. Desigur, nu a fost singurul factor în acest sens. Originea cuvintelor e în interjecţii (nici o fiinţă nu are coardele vocale ale omului, cum n-are registrul lui bogat de emoţii, de aceea un medic a lansat, mai în glumă, mai în serios, aforismul că cel mai perfecţionat instrument muzical este laringele); în imitarea sunetelor naturii (cine ar crede că termeni ca *a murmura, zgomot, jir* etc. au fost la început, în limba originară, onomatopee? Natura e marea învăţătoare); în interesul practic (chiar în timpul actual oamenii au format repede termeni ca *centraş – centraşă,* pentru cei ce distribuie pâinea la centre; *navetă,* pentru a desemna lădiţa în care se aduc pâinile şi-apoi pleacă înapoi; *cursă,* pentru a numi autobuzul ce face curse între două localităţi; *plombarea* clădirilor, pentru a spune că se pun etaje noi la clădirile vechi; *falsură,* indicând, în pictură, un tablou ce s-a pictat peste unul vechi... Nu mai vorbim de imensitatea vocabularului tehnic, care creşte în fiecare an cu o invazie ce nu mai poate fi oprită); în necesităţile ştiinţei şi filozofiei (un capitol de prestigiu scris de-a lungul istoriei ei) etc.

Dar arta literară a venit de la început cu un aport în acest domeniu, cu atât mai însemnat, cu cât era în acelaşi timp şi unul de frumuseţe şi cu cât el era matur atunci când ştiinţele şi filozofia nu-şi găsiseră încă drumul şi se adăposteau sub mantia poeziei, ca plantele, iarna, în sere. Se spune frecvent că fiecare mare scriitor are şi o limbă a lui, că revoluţionează şi îmbogăţeşte lim-

ba; cu atât mai mult toţi la un loc. Se crede greşit că valoarea unei limbi constă numai în numărul de cuvinte; se adaugă bogăţia flexiunii şi subtilitatea sintaxei, fenomene prin cari un scriitor poate fi mare artist cu vocabular nu prea bogat. Dar el devine mare în primul rând prin figurile de stil şi mai ales prin metafore. Iar metafora poate fi creată nu numai de scriitori, ci de toţi oamenii, de „popor", în momentul când în viaţa lor învie un filon artistic.

Folclorul e plin de metafore cari au îmbogăţit vocabularul; în special zoologia şi mai ales botanica populară sunt adevărate tezaure de metafore: coşul pieptului, calul popii, traista ciobanului, mâna Maicii Domnului, lemnul Domnului, lăcrămioare, tufănele, ochiul boului, creasta cocoşului, ciuboţica cucului, moţul curcanului, mustaţa flăcăului, rochiţa rândunicii, pintenul cocoşului etc. Însăşi astronomia populară e bogată în metafore: carul mare, carul mic, cloşca cu pui sau găinuşa, cobiliţa... Metafora e un agent de creare a limbii. De unde această funcţie a ei se vede cel mai propice, dacă nu şi cel mai expresiv, e când nu se mai ştie că a fost metaforă. Atunci termenul ajunge cuvânt propriu; astfel, se spune *optică*, se spune *junghi* (*point de côté*), prin analogie cu pumnalul care intră în corp, se spune *lac*, fiindcă substanţa ce se aplică peste culori dă o lucire ca la lacurilor liniştite. Se spune: *capra trăsurii, cocoşul puştii, broasca uşii*... şi nimeni nu se mai gândeşte cum au rezultat aceste expresii. Francezii spuneau *carabin* studentului la medicină, tânăr sprinţar şi care întârzia la studii, prin asemănare cu soldaţii nepăsători.

E aici vorba de un proces de metaforizare în care, cu timpul, se uită punctul de plecare: semnificantul dispare în semnificaţie. În parte, limba e un cimitir al metaforelor. Aşadar, metaforele vii sau defuncte multiplică dicţionarul. Dar toate aceste creaţii de termeni aparţin ori au aparţinut lotului artei, ca psihologie. Mai mult: arta literară, la început, a stimulat gândirea filozofică, a încurajat-o. Astfel, aceasta şi-a creat termeni de mare precizie, cu cari şi-a putut exprima ideile.

Şi, dacă logica însăşi s-a definit ca ştiinţa gândirii formulate, arta literară are aici o contribuţie indirectă. Căci, pentru a gândi noţiunile: *scaun, masă, fereastră* etc. nu e nevoie numaidecât de cuvinte, dar nu e acelaşi lucru pentru a gândi şi păstra noţiuni ca *proporţionalitate, iritabilitate, ininventariabil, condescendenţă, fermitate* şi chiar... *niznai*. Ajutând la crearea termenilor pentru gândirea formulată, arta literară a avut un aport gnosic indirect. Omul este sau a fost fiinţă de interjecţie, de onomatopee, de luci-





ditate practică, de ştiinţă şi filozofie, de instinct artistic; toate împreună au creat limba. Iar *limba e un factor principal în cunoaştere.*

Rolul artei de orice fel în *consolidarea societăţilor* umane a fost impunător. De asemenea, în mărirea volumului social. Statica socială a avut de folosit, conştient şi mai ales inconştient, de pe urma producţiilor artistice. Coeziunea grupului s-a întărit datorită, în mare parte, totemurilor, legendelor, datinilor, monumentelor. „Primitivii" îşi reprezentau societatea lor prin totemuri desenate sau sculptate, legendele păstrau conştiinţa originilor comune şi a eroismului, datinile, ca ritualuri colective foarte expresive, modelau şi strângeau pe oameni la un loc, cum arborii fixează pământurile nisipoase, monumentele mari erau şi sunt încă astăzi un fel de anafoare publice, cari făceau să graviteze spiritele în convergenţe salutare. Aceasta o ştiau şi aborigenii din Insula Paştelui.

În toate aceste valori intra întotdeauna şi un geniu poetic, un geniu artistic. Iar dinamica socială e debitoare şi artei pentru păstrarea continuităţii şi pentru mărirea volumului social. Societăţile s-au mărit prin războaie, legături economice, religii, raporturi matrimoniale, roiri demografice – şi prin artă. Jocurile olimpice, literatura, plastica şi arhitectura i-au făcut pe grecii vechi să se simtă un singur popor, deşi erau împărţiţi în cetăţi şi republici. Artele, în special literatura, sunt condensatoare ale spiritului etnic, baladele şi marile epopei au creat în mare parte naţiunile. Căci artele au un avantaj faţă de ştiinţă şi filozofie. Puţini oameni se ocupă cu ştiinţa dincolo de interesele profesionale, încă şi mai puţini citesc filozofie propriu-zisă ori o ingurgitează în diluări parfumate sau proteze pedagogice, dar artele sunt gustate de toţi, deşi la niveluri diferite. Această popularitate a artei, oferind fiecăruia câte ceva, îi asigură marea ei putere de influenţare socială. *Societatea e însă mediul cunoaşterii umane.* Ajutând la formarea sau creşterea societăţii, artele sunt, prin urmare, un aliat indirect al cunoaşterii ca atare.

Artele au *rafinat existenţa* oamenilor, viaţa de interior şi viaţa publică. Aceasta a implicat însă şi o rafinare a inteligenţei. Exerciţiul artistic e unul din cele mai proprii pentru a realiza subtilitatea comprehensiunii. Oamenii nu sunt numai fiinţe biologice, ci sunt şi mănunchiuri de gânduri pe cari le îndreaptă

unul asupra altuia și nu se știe întotdeauna cu ce intenții. Aprecierea valorilor sau scopurilor propuse de alt om, necesitatea diplomatică, dorința de a fi plăcut sau aceea de a menaja au dat naștere la formule complicate, la performanțe de logică și la cuvinte fermecătoare. Persoana înzestrată cu virtuozități artistice reușește mai ușor în această gimnastică a spiritului social.

Când Călinescu a tipărit *Istoria literaturii române*, ca să i-o trimită lui Nicolae Iorga, nu se putea ca să-i scrie o dedicație comun-flatantă, nu-i permitea amorul propriu, și atunci omul inteligent și artistul din el a găsit formula: „Domnului profesor... din partea unui tânăr care știe să respecte“, prin care l-a cucerit pe marele savant, fără să coboare de pe propria estradă. Tot așa, când scria egalilor și inferiorilor într-un stil protocolar-afectuos. Când Tudor Vianu, alt om cu simț artistic, îi scria lui I. Petrovici, ministru, în privința gradului său de încadrare la universitate, frazele lui erau aproape o capodoperă de demnitate și onctuozitate, în dozări atente, ca să nu strice cumva echilibrul dintre ei... Directorul revistei „Steaua“ se plângea, de curând, unui colaborator că munca la această publicație îi mănâncă două-trei cărți pe an. Atunci, colaboratorul i-a răspuns: „Stelele se hrănesc cu alimente scumpe“. Arta dă inteligenței ultimul ei lustru sau o mișcă în vibrări de preț.

Creația artistică e comunicare (s-a spus de o mie de ori) cu sau fără intenții programatice, înțelegându-se prin aceasta că artistul comunică sau inspiră stări de suflet ori idei în legătură cu conținutul operei lui. Dar nu la acest fapt ne referim aici. Ci la o comunicare sau inspirare pe care o numim *prin transcendere asociativă*. Viața inteligenței e pândită și ea de anume pericole: abuzul ori de logicism, ori de iraționalism, sistematizarea ori artificială, ori imperialistă, sucombarea în clișee, dar cel mai mare pericol sau care nu e străin de celelalte este îngustarea domeniului în interiorul căruia se fac asociațiile de idei. Între altele, în aceasta constă racila specializării, a profesionalismului. Corectarea sau evitarea acestui neajuns se poate realiza prin transcenderea orizontului și obținerea de legături între idei sau fapte din domenii cari par că nu au nici o legătură unul cu altul. Aceasta e mai ales marca geniului. Totul e să se spargă tiparele și zonele obișnuite și să se ajungă la comunicări subterane sau înalte între date, una față de alta, exotice la prima vedere.





De obicei, ideile sau cunoștințele oamenilor sunt legate în grupări închise; or, acestea greu se pot desface ca să pună în libertate conținuturile lor pentru a se asocia cu totul altfel. Condiția invenției valabile e tocmai această dezagregare, această emulsionare și libertate a imaginilor, a ideilor, pentru a le da putința să se atragă și să se angreneze în mod diferit. Ca puii de fazan cari, când ajung adulți sau când ies din copilărie, pleacă din cuiburile ori stolurile materne, se înalță mult în aer și încep să se dea frenetic peste cap, învârtindu-se până își uită originile; după aceea încep să se asocieze pe alte baze, perechi-perechi, pentru o viață sau pentru mult timp...

Viața intelectuală creatoare are și ea zborurile ei, păsările ei de vis cari, în epoca primăverii spiritului, se adună în alte și alte formații sub azurul și soarele existenței ei. Și tocmai acest minunat proces înlesnește, dintr-o parte, trăirea artistică. Și atunci vedem, de exemplu, cum gânditori cari ascultă muzică – o anume muzică – capătă sentimentul unei mari disponibilități intelectuale și încep să aibă idei într-un domeniu care e altul decât al muzicii, în matematică, în filozofie, în științe, ce par a nu avea sau nici nu au vreo înrudire de cuprins cu compoziția muzicală ascultată; s-a operat transcenderea. Chiar unii elevi din cursul superior de liceu îmi spuneau că își preparau mai ușor și mai adânc lecțiile dacă ascultau opere muzicale.

Tot așa e fenomenul peripatetismului. Plimbarea liniștită, ritmică, a ucenicilor aristotelici și a învățătorului lor a adus, ca una din condiții, multe idei noi în filozofie. Până astăzi sunt unii gânditori cari își fac plimbarea de seară prin locuri retrase pentru a-și împlini recolta zilnică de idei. Muzica și plimbarea (când e și ea muzicală, oarecum) descleștează ideile din împachetările curente și fac să circule curenți printre ele, până au ocazia să se prindă în noi combinații. De asemenea, starea de semi-veghe sau chiar de oboseală pot slăbi ferecăturile stabilite între idei și să dea putința noilor combinații. Un scriitor spunea că nu poate să creeze decât dacă e obosit. Afirmația e discutabilă, dar e semnificativă pentru ceea ce vrem să spunem.

Și ceea ce este adevărat despre muzică (în primul rând) este adevărat și despre alte arte, despre sculptură, pictură, poezie. Arta liberează spiritul, relaxează hățurile, îl lasă în voie și, dacă e vorba de un dotat (vântul, fără pânze la corabie, suflă în gol), face să se ajungă la noi geneze. Iar când acest om dotat este un Newton, cazul este impresionant. Căci ce poate să difere mai mult de-

cât un măr de un corp ceresc? Dar gânditorul englez a știut să găsească legătura dintre mișcarea unuia și [a] altuia; și aceasta s-a petrecut tocmai în timpul unei relaxări, ca în procesul mintal de transcendere asociativă. Ceea ce a dus la descoperirea legilor gravitației universale.

*Studierea creatorilor* nu e obligatorie și foarte puțini oameni o fac. Mulți cititori nu rețin nici măcar numele actorilor. Dar puținii cari se interesează de ei găsesc aici un important mijloc indirect de cunoaștere, pe care îl oferă arta. A ști ce se petrece în psihicul unui om obișnuit, pe cât e posibil, e mare lucru; cu atât mai mult când e vorba de psihicul unui creator! Viața lui, mediul în care a trăit, problemele pe cari și le-a pus și cum a ajuns să ia cunoștință de chemarea sa și să producă mari frumuseți sunt subiecte foarte interesante, cari dau reflexe ce lămuresc adeseori patetic „istoriografia" umană.

Problema vocației poate fi studiată elocvent pe baza vieții creatorilor; tensiunea unui ideal al ei, ezitările între mai multe drumuri, felul cum au cunoscut realitatea de care se ocupă în operele lor și felul cum realitatea i-a format pe ei, descoperirea lumii și propria lor descoperire, uneori dezastrul unei înțelegeri greșite și jubilarea adevăratei autoregăsiri, rolul întâmplării, care în multe cazuri a decis de ce aveau să facă în viață, victoriile și înfrângerea lor, aspectele sau accentele prin cari se deosebesc de restul omenirii, și totuși, fatalitatea omenescului ce-i stăpânește și pe ei...; acestea și altele pot fi cunoscute cercetând cu atenție pe creatorii de artă. Noi, astăzi, când privim opera, suntem înclinați să credem că autorii s-au fixat din primul moment și că au pornit în istorie ca un aisberg ce înaintează monumental în ocean. Dar câte oscilări ale acului vocației, câte lacrimi, câte revolte pe sine însuși n-au fost adesea în itinerarul lor biografic și cum la mulți a trebuit să fie o „Academie din Dijon" care să-i instaleze pe Via Appia, ca la Rousseau! Însuși Călinescu, la noi, a stat un timp la îndoială în privința a ceea ce avea să-i facă gloria, cum dovedește un pătrunzător studiu al lui Constantin Georgiade (*George Călinescu, student*, în „Revista de istorie și teorie literară", 1971, nr. 4).

Cunoscând viața și psihologia creatorilor se înțelege mai propriu opera lor, înțelegerea rămânând oarecum în aer fără aceasta. Un mare dirijor, care a venit la București pentru concursul „Enescu" 1970, a declarat că el studiază întotdeauna foarte





atent viața creatorilor muzicali, cu toate problemele ei, pentru ca să poată ajunge la cea mai bună interpretare. Studierea acestei vieți, fără indiscreție, fără romanțări, fără dorință de scandal sau de comercializare, fără acea vinovată tendință de a da buzna în viața și sufletul creatorilor, ca femeile ce năvălesc în apartamentul unei mari curtezane defuncte, e utilă atât pentru cunoașterea sufletului uman ca atare, cât și pentru lămurirea mai exactă a sensurilor operei.

Și chiar dacă am admite poziția lui Mihail Dragomirescu, ce nu voia să se intereseze decât de opera în sine, ca de un produs obiectiv pus pe masa de disecție a criticului, și tot ajungem la un fel de tipologie a operelor, cu indicarea fiziologiei lor intime, care arată cum „comedia se mișcă", ceea ce nu poate fi decât foarte interesant. Acest fapt e pentru inteligență un rar exercițiu de perspicacitate, cu varieri aproape la nesfârșit. Artele, producând la unii oameni, fie cât de rari, dorința de a studia viața și operele creatorilor, se constituie în ocazie prelungită și incisivă de a duce la o serioasă cultură, în care cunoașterea joacă un rol dominant. Un Vasari – și alții – sunt un Diogene Laerțiu al artiștilor.

Amintind ceea ce am spus în prima parte a acestui studiu, că artele au fost un aliat puternic pentru religie, muncă și magie, cari sunt și factori de cunoaștere, după cum au fost și pentru petrecerile în grup ale oamenilor, oferindu-le producții atrăgătoare, cu care prilej ei învățau foarte multe lucruri (șezători, cisle, hore etc.), vedem că mijloacele gnosice indirecte ale artei se pot compara cu cele directe, ca importanță în progresul cunoașterii.

Dar cu aceasta nu putem spune că am terminat, fiindcă resursele artei, dacă sunt enumerabile până la un punct destul de continuat, în schimb, nu sunt, propriu-zis, inventariabile. Aici se potrivesc cuvintele lui Ruskin: „este nefundată afirmația că mijloacele poetice ar trebui să aibă sau că ar avea vreodată un caracter definit" (*Însemnări despre artă*, 1968, p. 35). Iar prin mijloace poetice trebuie să înțelegem aici mijloacele artei în general.

# Capitolul XI
# Ultime delimitări şi armistiţiu

Alta e obligaţia noastră după această relativ îndelungată cercetare: să încheiem socotelile cu noţiunile cari au format laitmotivul paginilor de faţă, făcând recapitulările necesare şi, mai ales, ultimele delimitări, cu speranţa de a ajunge cel puţin la un armistiţiu de frontieră.

Am văzut care e deosebirea dintre simbol şi alegorie (dintre simbol plenar şi simbol alegoric, în expunerea de faţă) şi dintre mit şi legendă. În simbol obiectele din categoria pe care o simbolizează semnificantul participă la acesta, fiindcă el este un obiect împlinit, un model expresiv, şi tocmai de aceea îşi integrează şi funcţia de simbol. El e un individ puternic, dar, totodată, e şi un „universal", însă realitatea la care se referă îl depăşeşte în număr şi variaţie, deşi e carenţială în membrii ei.

În alegorie obiectele semnificate nu participă la factorul semnificant în ceea ce priveşte natura intrinsecă a acestuia (nu e înrudire de natură) sau participă printr-o analogie parţială ori formală, prin care alegoria sugerează o idee. De aceea putem spune că simbolul e ontologic, pe când alegoria e logică, adică în domeniul logicei... Primul ne face să cunoaştem plenar o existenţă, ultima ne dă ori ne valorifică o idee. Nimeni nu spune de Harpagon că e o alegorie; el e un caracter psihic, unul din chipurile sau monştrii cari populează existenţa, dar, dacă cineva ar desena două şiruri de dinţi apropiindu-se de o unghie (potrivit procedeului: „îşi mănâncă de sub unghie"), aceasta ar fi numai o alegorie. Melcul, pentru a indica încetineala sau lenea, e o alegorie, dar leneşul din Creangă (*Povestea unui om leneş*) e un simbol. Un porumbel sumar schiţat, chiar de Picasso, e o alegorie, căci el ştie tot atât de puţin despre problemele păcii cât ştie un trandafir sau un crin. Dar un înger e *simbolul* păcii, după cum e şi al purităţii, şi al activismului moral.

În simbol (plenar) semnificantul şi semnificaţia sunt de aceeaşi natură numai că în diferite grade de calitate şi cantitate, de împlinire. Culorile nu sunt simboluri, cum crede un critic, ci *semne*, convenţii (pentru japonezi unele culori au altă semnificaţie decât pentru europeni) ori cel mult sugerează anume stări de spirit. Un vultur, pentru a arăta curajul, un lup, pentru cruzime: alegorii. Cantemir a scris *Istoria ieroglifică* în alegorii, nu în sim-





boluri. Aici cititorul poate face multe exerciţii şi exemplificări pe tema în chestiune.

Cât despre mit şi legendă, nu spune nimeni „legenda lui Prometeu" ori „legenda Genezei" (*Vechiul Testament*), ci mitul lor; şi nu spune nimeni „mitul rândunicii", „mitul ciocârliei", ci legenda lor, fiindcă legenda, oricât ar fi de poetică şi de fecundantă pentru spirit, se aplică în aria istoriei şi naturii, pe când mitul are direcţii de transcendenţă.

Rămân, pentru un plus de precizare, raporturile dintre simbol, mit şi metaforă. Confuzia care se face între ele ţine, între altele, de faptul că toate sunt duale. Nu numai simbolul e dual, după cum am afirmat, ci toate aceste valori. Toate au un semnificant şi o semnificaţie, un corp semnificant şi o arie semnificată. O altă cauză a confuziei posibile este pentru că, în cazul creaţiilor scurte, ca *Psalmistul* lui Blaga, simbolul şi metafora se identifică. De aceea am spus că uneori coincid. Mai mult: am mai spus despre metaforă că e o mică mitologie, iar Vico a scris chiar din timpul lui că e un „mic mit" (Vianu, *Despre stil şi artă literară*, p. 31), deşi credem că, procedând aşa, facem mai mult... o figură de stil pentru a pune în valoare această minune intimă, această suveică scânteietoare, această delicioasă scamatorie care este metafora.

Cu această rezervă s-ar putea susţine că simbolul, metafora şi mitul îşi au originea în ceva comun (Mihail Dragomirescu spune că alegoria e o „metaforă prelungită", *Teoria poeziei*, p. 160), aşa cum simţurile îşi au originea în sensibilitatea periferică unică a primelor forme biologice, şi că fraza sau propoziţia sunt un laborator minuscul, în care se experimentează metafora, mitul, simbolul.

Desigur, mai e şi o cauză aproape neliniştitoare ce poate duce uneori la confuzie între termenii în discuţie, ca şi între simbolul plenar şi alegorie: natura lor ambiguă în unele cazuri, tranzitorie sau şerpuitoare. Dar tocmai de aceea ne trebuie mai multă atenţie, dacă vrem ca aceste noţiuni cu diafragma subţire să nu-şi treacă apele una în alta. În cazurile când lucrurile se prezintă clar, şi acestea sunt cele obişnuite, vedem că simbolul (plenar) e un *precipitat gnosic*, o rezultantă, oricât de patetică, pe când mitul e o acţiune, o demonstraţie epică. De aceea simbolul există în sine (după ce a fost creat) şi e aproape atemporal, pe când mitul e strâns legat de forma timpului. Din acest punct de vedere am merge mai degrabă spunând: simbolul este *static*, mitul este *dinamic*. E dinamic în sensul că se desfăşoară în timp, deşi trimete

sensuri dincolo de timp, căci, altfel, şi simbolul e dinamic, în sensul că dă de gândit şi poate aminti de mit, poate chiar face să se reproducă în mintea noastră un mit.

Desigur, toate aceste lucruri sau afirmaţii trebuie luate întrucâtva şi *cum grano salis*[53] – căci aşa e gândirea filozofică de multe ori, spre deosebire de cea ştiinţifică şi mai ales tehnică, în care, în general, nu e nevoie de grăuntele în chestiune. Mai cu seamă în arta plastică se vede cu siguranţă caracterul static, deşi dinamic – câteodată la nesfârşit – ca sensuri, al simbolului. Dar, în esenţă, aşa e în orice artă.

De exemplu, *Luceafărul* lui Eminescu. El e şi mit şi simbol, şi temporal şi atemporal, şi dinamic şi static, după punctul de vedere din care îl considerăm. Ca desfăşurare a unei acţiuni, *Luceafărul* e un mit, dar rezultatul la care ajungem citindu-l e un simbol în înţeles static şi viu în acelaşi timp, atât de puternic, încât parcă afectează însăşi Existenţa. *Luceafărul* lui Eminescu nu e tratat ca o stea, în caz că ar fi alegorie, ci ca un caracter, ca o fiinţă fabuloasă. Astronomia aici e numai cadru maxim sugestiv.

Tot aşa, Sisif, Prometeu etc. sunt simboluri, duc la un simbol, dar au rezultat dintr-un mit, instrumentarea lor s-a făcut prin ajutorul unui mit. Altfel, simbolul poate fi creat şi fără mit, printr-o descriere sau prin opere ale artei plastice. Mitul e naraţiune, regizură în timp, simbolul e static, cel puţin în raport cu corpul mitului. El e ca un puţ adânc, pe care îl privim în sine şi, cu voie sau fără voie, ne lăsăm emoţionaţi de lucirea enigmatică şi parcă eternă care vine din abis şi în care se reflectă cerul.

Dar metafora? Insistăm asupra naturii ei stilistice, unde îndeplineşte o mare funcţie. Dacă o scoatem din cadrul stilului şi o extindem la o parte ori la tot cuprinsul operei, e ca o revărsare de ape; în această inundaţie filozofică ne întoarcem la omogenitate şi la toate transformismele cu cari unor autori le place să jongleze. Aşa cum a început să se întrebuinţeze astăzi acest termen, metafora tinde nu numai să devină o noţiune supraordonată, dar chiar să le devoreze pe celelalte; nu mai e nevoie de simbol, de mit, dicţionarul se simplifică, materia primă a metaforei e pentru toate construcţiile şi confuzia sau metamorfozele se înmulţesc. În această situaţie toată arta e numai metaforă, iar gnosa ei este un proces de metaforizare. Metafora e un fel de Lonchaney, omul cu o mie de măşti, pentru fiecare nevoie câte una. Dar unul din motivele pentru cari s-a născut filozofia e tocmai să pună ordine, distincţii, limite, însă limite cari să sugereze, de multe ori, nelimitatul...





Acum, privind toate cele şase mijloace gnosice directe din hexagonul artei, o concluzie se impune: *convergenţa lor spre simbol*. Mitul, dacă e cu adevărat artistic, duce întotdeauna la simbol; metafora e pentru gloria simbolului şi, în parte, chiar pentru constituirea lui; gnosa afectivă stimulează potenţele artei şi adânceşte simbolul; elasticitatea categoriilor oferă moduri incredibile, la prima vedere, de a se constitui simboluri cu faţete neaşteptate; autorii fantastici autentici sunt Amundsen şi Stanley, în explorarea continentelor artei; iar ceea ce am numit „crearea obiectului" perfectează simbolul ori chiar îl creează.

Deci, finalitatea artei este simbolul şi toate mijloacele ei de cunoaştere conduc în fel şi chip la un proces de simbolificare. Arta e artă legitimă întru cât ea creează simboluri, iar artistul e un creator adevărat întru cât vede lumea în constelări de simboluri şi poate să le valorifice şi pentru alţii. Toate drumurile duc la Roma, iar în artă Roma se cheamă simbol. De aceea, dacă se spune, cu drept sau fără drept, „mit simbolic" şi „metaforă simbolică" (acestea sunt mai degrabă tautologii), nu se poate spune „simbol mitic" şi „simbol metaforic", deşi vreun condei grăbit poate să comită şi astfel de combinaţie. Căci simbolul, fiind finalitatea artei, este singur, având atributele în el însuşi sau restul e un instrument pentru el. Cu atât mai mult cu cât sunt simboluri cari se pot crea şi fără mit şi fără metaforă, dar nu se poate artă fără simbol.

Simbolul e totodată scopul artei şi cel mai important mijloc el ei. Ceea ce rămâne în mintea noastră după ce am cunoscut o operă de artă este un număr de simboluri şi un *hinterland* de imagini cari le serveşte. Iar spunând aceasta înţelegem simbolul plenar în primul rând şi, după aceea, simbolul alegoric.

Aşadar, cunoaşterea artistică ea însăşi este, în ultima analiză, o cunoaştere simbolică sau un proces de simbolificare. În măsura în care un creator reuşeşte să ducă la bun sfârşit acest proces, el contribuie la cunoaşterea umană şi nu e numai un artist, dar şi un filozof şi om de ştiinţă, însă dizolvaţi într-un fel şi subordonaţi modului de a fi al artei. Dacă Hegel şi Vianu au spus că poate fi artă fără simbol, e fiindcă ei au înţeles impropriu simbolul, dar n-au înţeles impropriu arta. În consecinţă, înţelegând în mod propriu arta, ei acceptă de fapt şi simbolul; fără să se fi

gândit, ei fac apologia simbolului, pe care primul îl critică, iar ultimul îl limitează.

Am formulat această concluzie, care vine să confirme pe aceea formulată în capitolul despre simbol, în alternativa că trebuie să reducem totul la unitate. Adică, să aplicăm şi în acest domeniu un fel de *monomism*: o singură lege care să le implice pe toate. Nu vedem însă pe care motiv cele şase mijloace gnosice, la cari se adaugă mijloacele indirecte, n-ar putea fi considerate separat, ca o pluralitate de moduri şi instrumente prin cari arta contribuie la cunoaştere. Dar, dacă se impune ideea unităţii, vom spune că aportul artei la cunoaştere constă esenţial în simbol, referindu-ne la gnosa directă a artei. Este el un aport specific? Metafora, de la prima vedere, apare ca ceva specific artei. Mitul complet realizat, de asemenea. Simbolul, considerat ca un individual cu sens general, nu poate fi creat decât de geniul artistic. Când apare în filozofie, în religie ori în altă parte, apare ca o incursiune pozitivă a spiritului artistic sau ca o asociere salutară a acestuia.

Cunoaşterea directă prin artă este în mod specific un proces de simbolificare, în care lucrează însă nenumăratele mijloace sau resurse ale artei, producând întotdeauna un curent de înălţare spirituală, aşa cum albinele, nenumărate la număr, instalate în diferite puncte, produc, prin vibraţiile la unison ale aripilor lor, curenţi continui de aerisire a stupului.





# Capitolul XII
# Rezultate şi limite

Aprilie 1970

Deosebiri între cunoaşterea artistică şi cea filozofică (şi ştiinţifică)[54]:

1) arta nu dă o cunoaştere *completă*, cum dă filozofia, ci numai aceea pe care a încercat-o autorul, şi nici amănunţită, când e vorba de *Weltanschauung* (mulţumindu-se cu un sentiment *weltanschauungic*, mai ales cu unul de optimism şi de pesimism, ori de pietate, ori de cerbicie, eventual revoltă, cu linişte sau nevroză etc.). Nu se poate vorbi de un sistem de metafizică, şi aproape nici de unul de etică, când e vorba de contribuţia artei, [a] literaturii;

2) arta nu face sistem; ba, admite mai multe contradicţii, şi asta nu-i strică. Filozofia tinde către sistem, şi, *chiar când e aforistică, ea e, în fond, sistematică*, dacă e adevărată filozofie; *discontinuitatea e numai în formă*. Iar contradicţia e întotdeauna *o scădere* în filozofie, ceea ce nu e în artă, unde uneori e chiar *o valoare*, mărind puterea de impresie (căci aşa e viaţa, aşa e inima omenească);

3) arta nu justifică niciodată afirmaţiile (sau numai excepţional, prin unele personagii); şi nu justifică mai ales sculptura, pictura, arhitectura, muzica; afirmativul e la maximum în ele, la apogeu. Filozofia, de obicei, *le justifică*; ea e o disciplină de argumentare şi chiar de *pledoarie*. Numai filozofia de aforisme sau cea de eseuri (şi nu întotdeauna), ca aceea a lui Keyserling etc. nu justifică, ci face din *afirmare* piedestalul său;

4) în sfârşit, este nevoie să aibă întotdeauna *stil*; acesta impune ideile ei. Filozofia nu are indispensabilă nevoie de stil (şi, mai ales, ştiinţa). Desigur, stilul poate fi de folos filozofiei şi ştiinţei, dar nu le e indispensabil; pe când arta fără stil încetează să mai existe. Chiar o creaţie ca aceea a lui Rebreanu, Stendhal are stil. Literatura impune uneori idei false ori smintite prin stil; uneori, şi filozofia (Nietzsche), dar la filozofie stilul e mai puţin important, deşi, când există, face un efect şi mai mare, căci niciodată nu e mai minunat decât când adevărul se uneşte cu frumosul. Aşa e divinitatea.

Iulie 1970

Insuficiențele artei:

1) nu dă sistem; dar nici unele filozofii nu dau (Nietzsche), cel puțin din punct de vedere formal;

2) mai grav e că nu dă o cunoaștere completă, doar o viziune vagă (ceva optimism, tragism ori pesimism etc.). În nici o carte de literatură nu vei găsi, de exemplu, un tratat de metafizică ori de psihologie. Când un Ossip Lourié a vorbit de filozofia romancierilor ruși *înseamnă că a extras-o* el și, *în parte*, a construit-o;

3) nu justifică, mai bine zis, nu argumentează sau nu verifică adevărurile. Arta *expune* și atât. Iar dacă uneori argumentează (prin meditația unui personaj ori prin intervenția autorului), nu *asta* ne convinge. Ci aici este marele merit al gnosiei artistice sau al experienței artistice: că adevărul se impune prin el însuși, fiindcă e profund și real, ori fiindcă e înrudit cu noi. Deci, în adevărul sau în ideile unei opere de artă noi ne recunoaștem, și ăsta e principalul. De aceea unii oameni se recunosc, iar alții, nu. (O fată nu-l înțelegea pe Ion al lui Rebreanu și declara că e *artificial*, că un om nu poate fi așa.) Într-o operă de artă o epocă se recunoaște, alta nu, ori gradul de recunoaștere are variații, uneori chiar la același om (după vârstă etc.)

Când adevărul artistic e recunoscut de toate timpurile și de toți oamenii avem pe Homer, Shakespeare, dar și atunci ecoul nu e la fel la toți oamenii. Arta expune, nu argumentează, ea revelează.

Nici o femeie n-a făcut un sistem de filozofie, dar artă a făcut, și chiar romane. Asta e semnificativ. Istoria filozofiei e o istorie masculină (ca și a războiului). Femeile nu fac sisteme filozofice fiindcă au mai mult decât bărbății sentimentul vieții; și poate pentru că, într-un fel, sunt mai filozoafe, mai resemnate în ceea ce privește metafizica, mai religioase, văd mai bine inutilitatea încercării de a vedea adevărul metafizic prin mijloace pur umane (cel mult au scris ceva eseuri: V. Woolf).





Decembrie 1970

Critica cunoașterii artistice:

I. Arta dă o cunoaștere nesistematică, cu prea multe contradicții, difluentă și incompletă (de exemplu, nu te învață matematică ori chimie); iar în materie de metafizică repetă ce au spus filozofii (în cap cu Lucrețiu) (deci, contra lui Al. Dima, care spune că tot ce e în natură e și în artă).

Materialul dat de artă e foarte valoros, dar, dacă te limitezi la el, înseamnă cam cum e să te hrănești numai cu lichide. *Arta ia mult de la filozofie și știință*, e debitoarea lor – și invers.

II. Evrika! Arta se pretează la simplificare ori denaturare. Filozofia și știința le înțelegi ori nu, pe când arta toată lumea crede că o înțelege, dar, de fapt, mai toată lumea o denaturează (caracterul aparent popular al artei). Această denaturare este în trei sensuri: 1) cei mai mulți oameni cetesc romane, teatru, nuvele și chiar poezii mai mult pentru intrigă, ori ca să treacă timpul, *să omoare timpul*. Ce înțeleg persoanele feminine, în general, din romanele pe cari le citesc? De obicei, oamenii caută în artă hașiș ori pornografie. Nu e de vină arta, dar matematica, de exemplu, nu se pretează la denaturare; 2) cititorii rareori iau morala din artă[55], dar perversiunea o iau. Uitarea de sine din artă nu e morală, ci psihologică. Mai mult, ei se pot satisface moralmente trăind sentimentele morale numai în artă; 3) partea cea mai interesantă e că atunci când avem de-a face cu esteți puri (mai mult sau mai puțin puri), mai ales printre cei bogați, ei pot face din estetism, din trăirea estetică o gâdilare rafinată (vorba lui Caragiale: „care te gâdilă pe d-ta câteva minute"); sau, cum a spus recent un critic, o *empirie*. În adevăr, izolarea cu trăirea pur estetică, mai ales dacă e superficială, poate fi o empirie ca oricare alta (plus prezumție).

III. Orice s-ar zice, adevărata cunoaștere rămâne tot cunoașterea abstractă.

IV. Arta dă absolutul[56], să zicem. Dar de unde știi că-l redă? Mare temă: arta nu argumentează nimic.

Iulie 1971

Critica cunoaşterii artistice:

1) e caleidoscopică la exces, divergentă (prelungirile se pierd în... cosmos). Şi filozofia e contradicţie, dar nu până la confuzie. Elasticitatea cunoaşterii artistice se pierde adesea în ceva difuz, ca vitraliile unei catedrale spre seară. E frumos, dar nu ajunge;

2) nu e completă, se referă aproape numai la om; ce e filozofia antropologică, dar ce e arta! În nici o operă de artă nu vei vedea, propriu-zis, o metafizică completă, doar câteva idei, atitudini de ansamblu (optimism, pesimism, tragism, spiritualism etc.; cam atât), cari înfăţişează un simbol de om: creatorul respectiv. Poeţii cari au făcut propriu-zis metafizică (cari au făcut filozofie propriu-zisă au devenit filozofi ori au băgat filozofie în operele literare şi le-au hibridizat) sunt cu idei de împrumut (Lucreţiu, Wagner), de aceea artiştilor nici nu li se cere *originalitate de idei* – în schimb, li se cere originalitate de metafore, compoziţie, de teme. La filozofi e invers: nu li se cere originalitate de stil, compoziţie, de metafore, în schimb li se cere originalitate de idei. O idee imitată compromite pe filozof, o metaforă împrumutată compromite pe artist;

3) nu înseamnă că, dacă redă absolutul, îl şi cunoaşte, deşi arta e condiţia primă ca să-l cunoşti. Don Juanul nu cunoaşte amorul – psihologia amorului o fac toţi filozofii hirsuţi, cari nu s-au înfruptat decât foarte puţin din aventura erotică, [dar] cari, de obicei, s-au înfruptat pe sponci din experienţa erotică;

4) presupunând că, în adevăr, arta dă absolutul, *de unde ştie că-l redă?* Care e judecătorul sau... *absolutometrul* în acest domeniu? Cum stabilim, aşa zicând, *gramajul de absolut* dintr-o operă de artă? Asta n-o poate face arta, ci filozofia;

5) în sfârşit, gnosa artistică nu e precisă (doar la unii plasticieni de tip parnasian, şi atunci pe bibelouri mai mult), ci se complace în imprecizie. Cert e că arta e profundă (iar ştiinţa, precisă), că prin ea ridicăm o treaptă de cunoaştere sau coborâm una în profunzimea realului. De aceea trebuie o disciplină de cunoaştere.

10 septembrie 1971

Critica cunoaşterii artistice:

1) dacă dă trăirea Absolutului nu înseamnă că dă şi cunoaşterea lui, deşi asta are mare importanţă (cum am văzut la gnosa artistică şi la crearea obiectului);





2) arta nu face sistem – şi sistemul, oricât ar fi de criticabil, din cauza excesului făcut de filozofi, mai ales, e totuşi necesar pentru cunoaştere. Marile cunoaşteri artistice rămân ca nişte intuiţii în adânc, ca nişte *sonde* (sondagii într-o planetă enigmatică, ca pietrele aduse de pe Lună), ca *intuiţii fundamentale*, legate între ele doar organic (ca florile în brazdă), ca într-o plasă de chimism intern. Analogie cu centrii nervoşi din corpul animalelor când încă nu era făcută legătura între ei şi cu atât mai puţin nu era creierul. Aceste intuiţii artistice sunt foarte adânci, dar ele formează mai mult o reţea decât un sistem. Filozoful trebuie să ia aceste intuiţii adânci ale artei şi să le valorifice filozofic.

Atunci, ce este, în definitiv, cunoaşterea prin artă? Răspuns: Gnosa artistică constă în nuclee de sens în inima lucrurilor, formând o feerie de tip galactic, fiindcă unele intuiţii sunt mai însemnate şi celelalte gravitează în jurul lor.

Temă: intuiţiile artistice trebuie să fie luate de filozofie ca material prelucrat o dată. Aşa cum ştiinţa a prelucrat o dată, în alt mod, datele realului. Cunoaşterea deplină trebuie să fie lămurită *de trei ori prin foc*, adică prin trei trepte: ştiinţă, artă, filozofie; şi, la urmă, religia, care le cuprinde pe toate şi le dă cunoaşterea maximă. Altă formulă a cunoaşterii prin artă. Adevărul e că arta e un tip de cunoaştere şi chiar un mod principal al cunoaşterii umane, fără ca această cunoaştere să fie primul scop al artei şi cu atât mai puţin un scop exclusiv (cum e în ştiinţă şi artă). E mai degrabă ca în religie, unde cunoaşterea e profundă, dar primul scop e *mântuirea*. Filozofia trebuie să întrebuinţeze atât datele ştiinţei, cât şi ale artei, pentru a funda o cunoaştere superioară.

Septembrie 1971

Critica gnosei artistice:

1) arta nu *justifică*, nu motivează, nu explică. Nu motivează decât cel mult prin pledoarie şi stil (expunere cu stil). În special arta nu dă legi – ele, deşi nu sunt indispensabile în cunoaştere, sunt necesare din punct de vedere practic.

Cunoaşterea metafizică este chiar în afara *legii* aşa zicând ştiinţifice. Deci, arta e *constatativă*: triumful admiraţiei. E bine şi aşa, dar nu putem rămâne aici;

2) cunoaşterea artistică e neunitară. E adevărat că viziunea unui artist are un tot organic, dar cititorul care adună în mintea lui multitudine de asemenea viziuni nu are unitate. Rezultă contradicţie (mai mare decât în filozofie), vag, confuzie lirică cu ceva oniric şi fantastic-fantasmagoric. E ca şi când te-ai hrăni numai cu lichide; deci, nesistematizare şi nemotivare;

3) dă Absolutul? Noi credem că da, în orice caz, arta dă şi ceva adânc, dar: a) e un Absolut oarecum simplu, când e vorba de metafizică (Absolutul nu poate fi decât metafizic): pesimism, optimism etc. Nici o artă n-a creat un sistem metafizic (nici Lucreţiu); b) să admitem că arta dă Absolutul, că ea e ţesută sau făcută din *sirene* de sens absolut, dar de unde ştim asta? Pentru a fi siguri trebuie să facem tot filozofie[57].

Un lucru e sigur: cu arta ridicăm încă o treaptă în cunoaştere. Ştiinţa e verificată şi sistematică (arta nu e sistematică şi nici nu cere să fie verificată ca adevăr: e destul să fie frumoasă, însă, dacă e şi adevărată, cu atât mai bine. Obligaţia ca arta să fie *adevărată* – ca idei – e de natură *morală*, culturală, nu estetică), iar arta e profundă. Întrebarea e: se pot alia avantagiile ştiinţei cu ale artei fără ca acestea să fie anulate ca discipline? Poate fi o disciplină care să aibă rigoarea ştiinţei şi profunzimea artei? Măcar într-un fel sau în parte. Punând această întrebare m-am gândit la filozofie, fără ca deocamdată să luăm atitudine într-un sens sau altul.

15 octombrie 1971

Limitele artei „en tant que connaissance“[58]:

1) din virtutea artei de a se lipsi de alte valori sau conţinuturi şi de a le pune în valoare rezultă şi un pericol: acela de a da putere de impunere elementelor negative. Perversiunea umană s-a servit adesea de acest privilegiu al artei pentru a pătrunde mai mult în societate şi cultură. De fapt, din acest punct de vedere se poate spune că cele ce au adus marea transformare a lumii moderne au fost *tehnica şi artele* (şi în special literatura).

Dar aceasta este (în completul ei) o chestiune, în primul rând, de filozofia culturii, de politică şi de etică. Se cuvenea însă menţionată aici ca una din primele limitări ori carenţe ale gnosei artistice;

2) arta e, între altele, geniul *afirmării*. Ea *prezintă lucrurile*, etalează adevărurile sau ideile, dar *nu le justifică*. Nu în artă să





căutăm *motivări*. Ea ne spune în primul rând *ceea ce este ori ceea ce poate fi* şi ne lasă pe noi să gândim asupra lor – dacă suntem în stare. E adevărat că, uneori, găsim ergoterii în artă şi chiar mici expuneri ori dialectici de idei, dar ele sunt mai mult pentru a *reda un tip de om*, de existenţă. Arta e triumful lui *este*, al unui este *jubilant*. Aranjându-şi imaginile şi chiar ideile, ea pare că spune ca monarhii de odinioară: *puisque tel est notre bon plaisir*[59];

3) cunoaşterea artistică e incompletă. Este şi un fel de enciclopedie, dar mai mult a *omului*. Nimeni nu învaţă, de exemplu, geologie, fizică, matematică, şi nici *metafizică*, din artă, iar dacă unii autori fac paradă de chimie, să zicem, e pentru a se lăuda ori tot pentru a reda un tip. A fi cult pe baza artei înseamnă şi a studia ştiinţific şi filozofic operele de artă, şi a medita asupra lor, deci înseamnă a depăşi arta. Altfel înseamnă a face cultură ca un om ce se hrăneşte numai cu lichide;

4) cunoaşterea artistică e *contradictorie*. Mai mult, uneori face caz de contradicţii fiindcă au efect artistic. Dar contradicţia nu e o cunoaştere decât în anume condiţii, pe cari nu le realizează arta (de exemplu, prin transfigurare ori „dialectică“), ea nici nu se gândeşte să lichideze contradicţiile. Aşa că, dacă ceea ce am numit elasticitatea categoriilor gnosice e un avantaj (fiindcă dă un registru complet de cunoaştere într-un domeniu), e şi un dezavantaj;

5) asta duce la faptul că arta nu face sistem. Ea dă o cunoaştere de *tip galactic*, o atmosferă, o mentalitate, uneori numai o zbatere. Sistemul a fost pe nedrept urgisit, fiindcă adesea a căzut în artificializare sau procustizare. Dar idealul gnosic rămâne tot sistemul, cum rămâne tot *unitatea* (şi nu contradicţia), chiar dacă contradicţia are valoare;

6) în sfârşit, arta dă Absolutul; *noi credem asta*. Cine n-a simţit Absolutul într-o rugăciune (în religie) ori în muzica „divină“ a unui Bach, Beethoven greu îl mai simte aiurea. Dar arta nu poate şti că dă Absolutul. Dacă îl dă, asta n-o poate spune decât filozoful. Ştiinţa, arta: moduri, chiar (poate) trepte de cunoaştere. Cu arta mergem mai în adânc, deşi mai nesigur, mai neorganizat. Ne întrebăm dacă nu e şi o cunoaştere care să fie sistematică precum ştiinţa şi profundă ca arta. Am numit filozofia. Ne punem această întrebare cu privire la filozofie, sau să fie oare filozofia? Ar putea fi filozofia? Când face ştiinţă, filozofie, artistul împrumută.

Lucrețiu a luat din Democrit, Goethe, când a făcut filozofia culorilor ori biologie, n-a mai făcut artă.

Mai 1972

I. 1) Tipologie; în unele opere predomină mitul, în altele stilul etc.; 2) se ajunge oricum la ceea ce s-a numit *universul artistului*[60]; 3) și la magia artei.

Arta nu poate să nu fie și cunoaștere: a) ea dă numai drama cunoașterii? Dar asta e imensă – deși dă mai mult; b) alții (Vianu, *Estetica* II, p. 110-112) cer să reducă arta numai la sentiment ori numai la imaginație; dar și sentimentul e cunoaștere. Chiar dacă ar fi numai sentiment, arta e tot cunoaștere.

II. Mai interesant e să vedem de ce s-a ajuns la ideea neangajării gnosice a artei. Cauze: 1) individualismul comod – rafinat al sec[olelor] al XIX-lea – al XX-lea; 2) ca reacție contra sociologismului excesiv, a angajismului (vorbă de lehamite); 3) uneori, sub pretextul angajării, apăreau opere de artă dubioase, cari făceau carieră și perverteau o întreagă cultură. Așa se explică purismul lui Maiorescu, care, în fond, a fost *cel mai eficient angajism.*

III. Excese în direcție contrară (săritură din cal în cal): Marin Sorescu și Lucrețiu; Novalis. Încă o dată, care e adevărul? Arte e și o gnosă, deci cari sunt lipsurile și limitele?

1) arta și morala, arta și *eroarea*; fiindcă dă mare preț păcatului ori erorii și fiindcă, îmbrăcându-l în haină strălucită, îi dă un fel de legitimare sau, în cazul minim, o scuză: „crimă frumoasă“, „incendiu frumos“, „crimă perfectă“;

2) arta uneori amăgește (măsluiește subtil) cunoașterea; vezi, de exemplu, definițiile metaforice ori expunerile lirice;

3) nu e o cunoaștere completă;

4) nu e sistematizare, ceva galactic, dacă nu cumva haos (trebuie ca cititorul să fie un gânditor puternic pentru a selecta și organiza). Unitatea artei e de *atmosferă* și mentalitate;

5) nu justifică;





6) dacă dă Absolutul – și cred asta, până la un punct – dar cine spune că-l dă? Arta e geniul afirmației (ori negației), numai atât. Da, arta merge mai adânc decât știința, dar nu e o cunoaștere de ansamblu, deplina.

Trebuie să mai căutam o disciplină. Am numit filozofia.

Septembrie 1972

Arta dă și cunoaștere, mai mult, ea e și un mod al cunoașterii umane, și încă, unul fundamental – fără ca aceasta să fie primul ei scop. Scriitorii cointeresați (comuniști[61]) iau rețeta și, mai adăugând câteva crime în text și mai multă senzualitate, ajung de sunt citiți. Atunci ei înșiși se cred mici zei și nu admit să stea decât pe tronuri, fie și de celuloid.

Arta e un univers: atâtea universuri câți artiști sunt, numai universurile galactice le egalează ca număr. Iar în univers faci descoperiri gnosice la infinit. Fiindcă, dacă valoarea de cunoaștere a artei e o certitudine, e mai interesant să știm de ce s-a contestat de atâtea ori. Două motive:

1) unii au exagerat valoarea de cunoaștere a artei, începând mai ales de la gânditorii romantismului german și mai ales cu Schelling și Novalis, până la... Sorescu al nostru, care, călare pe micul și deliciosul eseu, prefață la cartea lui *[Teoria sferelor de influență*[62]], declară, nici mai mult nici mai puțin, că Lucretiu a anticipat știința modernă și că lirismul poetic de mare calitate (pe care-l preferă epicului și celorlalte genuri literare) poate deveni o abstracție profetică, ce luminează din urmă secolele și mileniile (ca să exagerăm și noi). Dar exagerările, chiar când sunt necesare din punct de vedere strategic, produc reacții tot atât de exagerate în sens contrar;

2) sociologismul exagerat, dublat de politicianism sau moralism, sau teologism. Orice artă e socială, în fond, și susține ceva, dar când ea devine o anexă a Ministerului de Interne, lucrurile se schimbă. Profită nu geniile și talentele mari, ci pseudo-scriitorii,

talentele minore și oportuniștii, bucuroși cu toții că li se dau directive, machete și rețete; și astfel se văd repede bogați în ranguri și înconjurați de huzur, pe deasupra mai socotindu-se și binefăcătorii omenirii. Arta devine schematică, artificială și avocățească. Dar comuniștii[63] spun: nu e așa, ci să fie *totodată și artă* adevărată, și partinică, și artă cum se cade. Ei, dar asta nu se poate: e ca și când ai astupa gura cuiva și ai cere să cânte ori să respire. Arta cere ca primă condiție libertatea. Păsările nu cântă în colivie; iar când o fac nu sunt privighetori. Cine a auzit o privighetoare solfegiind dumnezeiește dintr-o cutie?

Acest sociologism interesant a adus altă reacție. Și așa s-a ajuns la... teziștii artei pure, fără să bage de seamă că ei înșiși deveneau teziști, programatici. S-a mai adăugat și individualismul, și epicureismul modern...

Septembrie – octombrie 1972

I. Lucru cert, arta e și cunoaștere, și mod fundamental (Emilian Constantinescu). Încât mai interesant e să vedem cum s-a ajuns să se conteste artei caracterul gnosic: 1) excese; 2) sociologism. Mallarmé: lehamite.

Arta nu urmărește în chip direct și formal cunoașterea, aceasta e un mijloc, și în stare implicită; arta nu e un discurs ori un memoriu științific.

II. Limite: 1) artă și morală; anarhia socială; rafinarea maladivă, artificială, vanitoasă; *izolare între statui* și tablouri, între cari stai ca un mic Buddha (grangurii au făcut asta, Bogdan-Pitești); 2) dar noi nu vrem Absolutul, altfel ne ajungea și știința; din punct de vedere al cunoașterii: a) arta, un univers; *un univers magic*; dar universul înseamnă Tot și Totul nu-l poți concepe fără esență unificatoare, care e în mod necesar Absolutul; b) artistul are atitudine față de viață; c) arta dă destinul (Thibaudet); d) arta și infinitul, eternitatea, marile probleme de cari nu se ocupă știința și pe cari filozofia le tratează abstract; e) cum ajunge creatorul la simbol: prin fenomenologie; prin platonism; prin transfigurare; f) Platon și Schopenhauer; g) în adevăr, noi credem că arta dă Absolut, dar presupunând că-l dă, de unde știm? Numai filozofia poate ști sau cel puțin ea se ocupă formal de asta, chiar dacă își fărâmă capul de zid;





3) arta nu justifică nimic. Ea e geniul afirmației, al expunerii. Când face silogisme ori pledoarii a ieșit din teren;

4) nu sistematizează, ori sistem de atmosferă și mentalitate, care nu ajung până la cunoaștere. Din acest punct de vedere, arta se poate defini ca intuiții galactice. Arta dă cultură, dar cine s-ar limita la ea fără să studieze împrejur s-ar hrăni numai cu lichide, ori ar umbla printr-un templu în care sunt figuri și icoane ale tuturor religiilor, un templu al indiferenței de atitudine;

5) în concluzie: față de știință, care are imensul avantaj că dă pozitivitate și aplicabilitate, dar ne leagă de aparențe, arta merge mai în adânc, pierzând în pozitivitate. Dar cunoașterea nu se poate opri aici. Ea vrea și alte certitudini. Pelerinul gnosei nu se poate opri, el poate merge mai departe, întrebându-se dacă nu mai e și altă modalitate de cunoaștere. Am numit filozofia.

Iulie 1973

Limite și concluzii:

1) cunoașterea cea mai proprie – cel puțin pentru orientare – e cea abstractă, totuși. Chiar și simbolul are valoare prin abstracțiile ce se detașează (mereu) din el;

2) arta nu motivează gnosa ei, adevărurile ei;

3) arta nu sistematizează, sau e o sistematizare de atmosferă, narație, descriere;

4) arta poate încuraja imoralitatea socială și *impuritatea*, chiar fără să vrea. E adevărat că și filozofia poate face asta (și încă cum! Ca acel filozof „american“ de azi, ce pledează pentru eliberare intimă etc.), dar filozofia adevărată nu face asta, pe când opera de artă amorală poate fi operă de artă adevărată, deși mai adevărată ar fi dacă ar fi și pură. Și filozofia poate corupe, dar atunci e o filozofie greșită. Pe când arta poate fi imorală rămânând artă, deși în scădere;

5) în sfârşit, opera (cel puţin mare) de artă dă ceva din Absolut; cred în acest fapt şi îl simt, dar raţional de unde ştim? Asta nu poate spune arta. Nici ştiinţa. Ci filozofia (aceasta are creatorul artei şi al filozofiei).

9 august 1973

Inducţia poetică[64]

Arta are cunoaştere – au dovedit-o şi paragrafele precedente – dar care e mijlocul principal de cunoaştere al ei? Ştiinţa se serveşte mai ales de experienţă şi deducţie, filozofia, de mai multe mijloace (vom vedea), dar arta de ce se serveşte în mod principial? Obişnuit, se spune: de intuiţie. Alteori se spune: de instinct. Artistul are sau nu are instinct. Se mai spune de la un timp: arta esenţializează, deci ea serveşte de esenţializare. Dar nu ştim bine ce este instinctul; în cazul de mai sus se face doar o metaforă, mutându-se instinctul din domeniul biologic în cel spiritual. Însă instinctul, în cazul de faţă, este tot o intuiţie. Cât despre esenţializare, ea e rezultatul, nu mijlocul. Afară de faptul că esenţializări fac şi ştiinţa, şi filozofia, dar altfel.

Rămâne deci intuiţia. Ce este ea nu ni se spune, rămâne ca o etichetă (academică). Noi vom încerca să arătăm ceva în acest sens – cel puţin ce e *preintuiţia* sau calea care o precedă. Aceasta este ceea ce vom numi *inducţia poetică*. Ce este inducţia în logică, se ştie; se pleacă de la multe cazuri concrete pentru a se ajunge la o lege ori la o formă, la o structură; deci, la o *sărăcire* a realului, dar la un fundament al lui.

În inducţia poetică cel mai important este invers: se pleacă de la multe cazuri concrete, dar pentru a se ajunge la o valoare şi mai plenară, chiar mai concretă – la un tip simbolic. Artistul construieşte o schemă, pe care o umple cu toate trăsăturile concretului. De fapt, sunt trei feluri de inducţii poetice:

1) prin acumulare (cuplare) (şi eliminare): scriitorul pune în personajul pe care l-a observat şi alte însuşiri specifice, luate de la persoane ori cazuri înrudite, pentru a da astfel o şi mai rezonantă plinătate personajului ales ori cazului. Din multe persoane observate se face chintesenţa concretă a unuia, care a servit *numai ca prim model*. Iar după aceea scriitorul face o fabulaţie (roman, nuvelă, piesă de teatru, poem), în care personajul ori personajele găsesc cadrul ideal de valorificare. Totodată scriitorul elimină ceea ce ar contrazice sensul tipului ori l-ar îngrămădi sau difuza;





2) prin simplificare (şi esenţializare) scriitorul liric, de exemplu, alege din stările lui sufleteşti pe cea care e mai caracteristică şi mai directă şi o pune într-o poezie ori mai multe. De cele mai multe ori scriitorul respectiv a observat mai multe asemenea stări ale lui şi când dă pe cea mai expresivă o cântă în poezie. Atunci *ea s-a precizat* complet la el. Atunci o detaşează de restul fenomenalităţii lui psihice, o adânceşte şi o dă ca pe o esenţă; ca într-un fel de „parantezare“ de fenomenologie poetică. Rareori însă aceasta chiar de la început: de fapt s-au acumulat şi aici mai multe impresii şi o alege pe cea care s-a precizat mai mult. E o simplificare în *adâncime* şi aici elimină scoriile, lucrurile secundare sau contrazicătoare (dar, ca şi la nr. 1, păstrează contradicţiile *interne*, cari dau specificitate tipului sau cazului);

3) prin integralizare. În acest caz, scriitorul dă idei filozofice în aforisme, reflecţii, sugerări risipite din când în când. Dar acestea s-au făcut posibile după o lungă experimentare a vieţii (la scriitorii tineri a fost şi la ei o experienţă, deşi principalul e proiecţia lor, vezi şi *arta naivă*.)

După ce s-au făcut toate acestea sau în timp ce se fac, apare intuiţia, *dacă apare*, momentul transfigurat. Intuiţia (căreia îi spunem inducţie, fiindcă principalul e la cazul 1 de mai sus, unde se face acumulare-acuplare). Artele înseşi se pot clasifica după aceste trei feluri de inducţii poetice. În genul epic e mai alles *inducţia-simplificare* (dar care ajunge la detectări-sondagii în esenţa existenţei: parcă se crapă pământul şi apare lavă din adânc); în arta plastică e *inducţia-acumulare* fără fabulaţie (cel mult o presupunem noi, de exemplu, povestea unui erou); în muzică e inducţie-simplificare şi integralizatoare; în muzică e lirism adânc şi filozofic (pentru cine poate să-l aibă, când ascultă), iar fabulaţia e *lipită*, e adăugată de cuvinte (pe cari e bine să le ştii de mai înainte: libretul, recitarea).

*Luceafărul lui Eminescu e ceva complet* şi epic, şi liric, şi filozofic: artă supremă. Unii socot poezia lirică principala artă, alţii, cea epică, alţii... etc. De fapt, aici sunt preferinţe subiective. În arta epică poate fi şi lirism, precum şi filozofie; cele trei inducţii nu se resping, ba, ideal e să se combine în ceva integral; spre asta se tinde azi, când se vorbeşte de romanul-poem?

*Intuiția* are loc în urma experienței acumulatoare (cum zicea Napoleon că țâșnește intuiția după mult studiu și meditație. Uneori precede experiența, dar tot în urma altor experiențe și meditații). Dar numai la cei chemați; vulgul trăiește din instincte, obiceiuri, conformisme. Intuiția apare la naturile pure și adânci, cari știu să prindă ajunurile[65] Existenței. În intuiția-simplificare e o parentezare și scriitorul face în parcela aleasă și un fel de dezghiocare a sensului. La scriitori se adaugă limba: lexic bogat sau sintaxă elegantă, perioade armonioase. Apoi: compoziție arhitecturală, sens de ansamblu etc.

11 august 1973

Gnosa artistică

Pot spune și așa. Gnosa artistică are trei mijloace: 1) inducția poetică (prin acumulare și selectare, prin cuplare); 2) apriorismul practic (ceea ce am numit inducția prin simplificare; adică, autorul își cântă ori proclamă *adevărurile lui*, stările lui de suflet, cari nu-i sunt date din studiul experienței, ci, în esență, îi sunt motive și numai trezite de contactul cu non-eul; 3) aforistica difuză (care nu e întotdeauna ori nu e la fel de bogată sau la fel de valoroasă) ce e risipită în operă și exprimată mai mult în nuanțe.

August 1973

Limitele gnosei artistice:

1) gnosa artistică nu e completă, nu-ți spune ce e în chimie etc., nici cum s-a făcut lumea. A te instrui numai cu arta înseamnă să te hrănești numai cu lichide;

2) nu dă cunoaștere sistematică, ci difuză. Sistemul are și el valoare;

3) nu e abstractă; e drept, *arta e un concret din care emană perpetuu abstracții.* Din artă se desface profuzie[66] de abstracții, ca un izvor de apă minerală din care ies mirosuri continui. Dar abstracțiile artei sunt vagi, n-au precizie, și tocmai *în asta constă valoarea lor.* Precizia e însă necesară și ea în cunoaștere, și mai ales pentru viața practică. Știința e prin excelență precisă, iar maximul preciziei este *cuantificarea;*

4) arta nu motivează (sau foarte rar și cu riscul de a cădea în didactic);





5) arta și morala; când e morală ori religioasă, ori socială, e minunată, dar care e imorală e mare pericol. Consumatorii de romane (ca și de cinema, teatru etc.): ceva biologic, un fel de *drogare.* Nu învață mai nimic, ci ca să-și piardă vremea (să omoare timpul), ori din vanitate; nu e cultură. În preistorie și în societatea patriarhală arta era îmbinată cu fond moral, religios, filozofic. Nu autonomizările-demitizările nocive, uneori demonice, perverse, de azi. Cea mai mare erezie: că arta e morală prin ea însăși (ori că e o religie a artei a artei). Societatea umană: pe solul literaturii s-au însămânțat germenii desfacerii; în Apus n-a fost așa (adică nu a pledat pentru comunism[67]), dar a pledat pentru individualism și perversității adeseori. În Italia, azi cinematograful face propagandă pentru comunism[68], pentru succes comercial și pentru scopuri politice.

Omul comun nu trăiește în primul rând arta în artă, ci imaginea lubrică; succesul pornografiei. Dar chiar și cel care trăiește atunci când e opera de artă în față ori o citește, o aude, *după aceea* lucrează în el imaginea ori sugestia lubrică sau antisocială, și nu tentația pe care i-o dă haina artei;

6) cred că arta dă Absolutul, un ecoul al lui. Dar de unde știi? Asta n-o poate vedea decât filozofia. Pentru siguranța Absolutului să avem ceva care să fie și complet și abstract, și sistematic. (Dar moral?) Trebuie să ne adresăm altei discipline: filozofia, de care vom vorbi altă dată. E adevărat că e un tragic al filozofiei: poate ea să-și țină promisiunile? Adică să ajungă la Absolut? Vom vedea.

August 1973

Arta dă cunoaștere – e cert; atunci de ce s-a ivit purismul? Iată cum se pot explica lucrurile. Purismul s-a ivit pentru că:

1) s-a căzut în didactic, arta s-a didacticizat uneori (la Lucrețiu mai merge, lumea era mai receptivă atunci pentru înțelepciune, dar modernii sar de un metru când aud de didacticism și de moralizare). Morala, didacticul moralizator ori politic au supărat;

2) arta angajată (care vrea și cunoaștere, dar și un catehism social, un *instructaj* sub forma artei) a exagerat și ea. Și individualismul modern s-a iritat (plus artificializarea elegantă) și atunci a căzut și el într-un exces: a lansat tema că arta n-are nimic comun cu cunoașterea, cu instruirea (vezi cuvintele lui E. Constantinescu);

3) s-a exagerat valoarea de cunoaştere a artei, din care s-a făcut un instrument gnosic mai important decât ştiinţa şi filozofia; Blaga a spus că *uneori* adevărul se exprimă mai uşor prin artă. Şi a spus: se exprimă, nu se descoperă. (Să verific.) Vezi ce a scris M. Sorescu etc. Vezi câte opere tendenţioase au apărut în epoca contemporană, *ca niciodată în istorie*. Curioasă contradicţie azi: lumea nu vrea didactic în artă, şi totuşi, se vorbeşte mereu de artă angajată (intervine şi conformismul).

24 aprilie 1974

I. Din ansamblul consideraţiilor arătate rezultă că arta are o mare virtute gnosică. Arta dă un univers. Se vorbeşte de universul fiecărui artist, iar mai mulţi artişti sau mai multe opere de artă dau un caleidoscop ontologic, o floră de universuri cari încântă şi hrănesc spiritul cititorului, ascultătorului etc. Mijloacele ei, în acest sens, sunt numeroase, dar cel mai specific ei este *simbolul plenar*, aşa că face să ne oprim un moment asupra lui, pentru a-i vedea mecanismul din punctul de vedere al logicii.

Şi anume: arta vine cu o metodă logică nouă (în mod implicit, nu explicit): *inducţia poetică*. Ea e ceva invers inducţiei baconiene (sau inducţiei complete), care simplifică şi reţine numai generalul, pe când inducţia poetică sau inducţia simbolică *adună generalul în individual*; ea nu elimină, nu simplifică, ci acumulează. Elimină numai ceea ce e discordant cu simbolul plenar şi cu tipul. E adevărat, arta operează şi intuiţii discrete în suflet sau situaţii (vezi, mai ales, poezia lirică pe care unii o consideră artă supremă, ori în muzică. Muzicantul de geniu intuieşte în sufletul său trăiri cari sunt adevăruri generale sublime), bazându-se pe un singur caz (o trăire a poetului sau scriitorului), iar asta are valoare umană, dar e totodată şi ceva general, tipic sau simbolic, deci e un caz nu *simplificat*, ci tot concret, în care se adună, de fapt, generalul.

II. Potenţa gnosică a artei e ceva atât de vădit, încât apare curios că nu s-a văzut ori că a fost combătută, dar, dacă vom cerceta să vedem de ce s-a combătut un fapt atât de evident, vom înţelege şi mai bine problema sau de ce nu s-a văzut puterea de cunoaştere a artei. Cauze:

1) aşa-zisa *artă angajată* a făcut caz, adeseori demonstrativ, de cunoaşterea şi educarea-formarea modelelor; revoluţie prin ar-





tă. Dar asta a iritat individualismul, mai ales modern, şi mai ales pe gratuitişti, pe seniorii (sau cari se credeau astfel), pe castelanii artei pure, văzând în angajare şi cunoaştere o atingere a artei, o servitutizare a ei;

2) înţelegerea greşită a modului prin care arta poate fi gnosică. Adică tezism-tendenţionism ori didacticism. Asta a alterat arta. Căci arta e adânc gnosică, dar *în mod indirect*. Deci, în mod indirect ea e mai adânc cunoscătoare decât arta didactică (acum însă e un război exagerat contra didacticului, se vede „didacticism“ în orice, şi într-o frunză care se clatină în vânt. Criticii fac pe grozavii).

Că arta are gnosă puternică, deşi în mod implicit, se vede din faptul că publicul şi chiar copiii sunt avizi, de câte ori, să audă, să vadă artă, în primul rând, fiindcă sunt *curioşi*; nu în primul rând pentru emoţia estetică în sine (care vine şi ea), ci în primul rând fiindcă vor să afle, să descopere luminări în romanul, nuvela, piesa de teatru etc. pe care o citesc. Iar curiozitatea e un *factor gnosic* prin excelenţă. „Şi ce s-a mai întâmplat? Spune, spune“, zice chiar omul din popor ori copilul;

3) exagerarea. După contestarea potenţei gnosice a artei s-a trecut la exagerarea valorii ştiinţifice ori filozofice a artei. Iar cu exagerarea lucrurile stau astfel: ea poate fi utilă, poate ajuta la cunoaştere, ca şi la emoţie artistică, dar poate şi distruge totul (*qui embrasse trop n'embrasse rien*[69] se potriveşte şi aici). Ca exemplu, să citez din prefaţa lui Marin Sorescu la volumul *[Teoria sferelor de influenţă]*, unde face din Lucreţiu un mare deschizător de orizonturi filozofice şi ştiinţifice, când, de fapt, el a versificat ceea ce se ştia de la Democrit[70].

III. Şi cu asta punem în chip necesar problema limitelor gnosice ale artei, nu numai rezultatele pozitive, ci şi limitele. Tabloul limitelor cunoscătoare ale artei:

1) arta dă foarte multe cazuri sau simboluri plenare, un material imens, organizat în armonii minunate, dar valoarea gnosică depinde de puterea de meditare a gustătorului de artă. Altfel, ceea ce se întâmplă foarte des, totul rămâne o plăcere trecătoare sau chiar mai mult o trăire esenţial biologică. A rămâne deci strict la gnosa artei e de multe ori, dacă nu întotdeauna, ca şi când cineva s-ar hrăni numai cu lichide;

2) arta nu poate da o cunoaştere completă. Nimeni n-o să învețe chimie ori geologie şi botanică din artă. Poate să întâlnească pagini despre chimie, arhitectură (vezi la Călinescu), dar asta e pentru a descrie un tip, ca mijloc de a construi un tip de om (oameni – şi ca paradă). Cel mai mult se învață din artă filozofie şi mai ales psihologie. Arta e, în definitiv, *o antropologie patetică* mai mult chiar decât filozofia, care se ocupă să dea realitatea în sine, nu numai de om;

3) *arta nu motivează.* Ea este geniul afirmației, ca şi proverbele, maximele, ca şi, în cea mai mare parte, religiile. Dacă încearcă să motiveze cade în didacticism;

4) *nu e sistematică.* Sistemul e o adunare, un calapod oarecum şi o procustizare a realului. Iar arta e liberă, spontană, respectă realul. Sistemul e şi didactic, deşi poate fi măreț, poate să facă concurență onticului, aşa cum romanele (Balzac), epopeile pot face concurență stării civile ori istoriei.

Trebuie să recunoaştem însă că arta are „sistemul" ei, dacă vrem să păstrăm tot acest cuvânt, adică modul ei de a organiza materialul şi toată gnosa. El poate fi admirabil, chiar sublim, dar gustătorul de artă trebuie să-l spargă pentru a extrage cunoştințele şi a le organiza în sisteme proprii şi propriu-zise;

5) arta nu dă cunoaştere abstractă, de aceea nu e nici sistematică, sistemul se bazează pe abstracție şi etajare-derivare.

Temă de mare valoare: adevărata cunoaştere e, *în faza ultimă, abstractă.* Nu mai vorbim de abstracția *cuantificată,* de legi cuantificate (vezi logica). Dacă nu ajungi la cunoaşterea abstractă rămâi în starea (faza) tribală a cunoaşterii. Dar trebuie să recunoaştem, e destulă abstracție în artă: a) vezi semnificația de ansamblu a unei opere artistice; b) sensurile cari „exală", dacă putem spune aşa, din fiecare simbol, ca dintr-un clivaj spiritual, în care însă obiectul rămâne întreg (simbolul). E o continuă respirație de sensuri în artă şi *valoarea acesteia e mai ales după numărul şi adâncimea acestor sensuri:* sugerări pe cari le dă concretul artistic (simbolul plenar).

Şi aici ne întâlnim iar cu arta abstractă. Abstracționismul: s-ar zice că el infirmă teza noastră că arta nu dă cunoaştere abstractă, dar nu e aşa. Fiindcă arta abstracționistă e, în fond, un omagiu adus figurii abstracționismului în artă, e un *figuretinism,* menit să se pună în mai mare volum un sens, o idee. De aceea se caută o figură *nouă,* dar şi mai expresivă, o figură mai schematică şi mai





calculată, dar care să închidă o temă, o idee. Asta, când ideea există, fie cât de vagă; dar la artiştii mediocri nu prea sunt idei şi aşteaptă să... le pună privitorii. Şi chiar când nu e nici o idee, dar e o *enigmă,* e bună până la un punct, această enigmă joacă rolul unei idei. „Ce a vrut să spună autorul" asta impresionează pe privitor. Totul e că artistul să reuşească în *a face să se creadă că a pus o idee,* chiar dacă nu e nici una. Căci în arta abstracționistă lucrează şi mulți farsori cari, mulți, împrumută; formula se pretează la asta (ceea ce nu e la arta clasică). De cele mai multe ori, „operele" abstracționiste sunt figuri (criptice) parodice, cari dau impresia că în ele se mişcă o gânganie.

Abstracționismul – cel reuşit – e arta de a potența un sens (de obicei banal), e arta de a scoate noi potențe din figuri, e un *figurateism* pe un plan mai înalt ori mai abstract. De multe ori nu se înțelege nimic, mai ales dacă autorul a uitat să adauge... „modul de întrebuințare". Din punctul de vedere estetic în abstracționism e *figura.*

Nu ignorăm că sunt literați cari fac expuneri abstracte sau paradă de ştiință pozitivă, dar, dacă asta nu e pentru a construi un tip (vezi în *Crimă şi pedeapsă* de Dostoievski, ce discuție lungă şi strânsă între criminal şi procuror; e ceva abstract, dar s-a redat un tip) – vezi ce am spus mai sus – ori, dacă nu miroase o poză, fie şi subtilă, apoi trebuie să-l consideri şi pe autor ca un personaj din roman. Dar, cu tot volumul ei de abstracții, nu se poate spune că arta dă o cunoaştere abstractă a realului, ci mai degrabă o potențare a sensurilor lui abstracte şi nu *noi abstracții,* cari variază după autor şi după cititor; şi abstracții lirico-intelectuale, abstracții trăite, neinventariabile, uneori chiar neprecizabile: o gnosă afectivo-intelectuală, bazată pe contemplație, visare, revelare în lanț. Cu asta însă nu se zidesc cetăți (de spirit). Şi se poate spune că nici un cititor-privitor-ascultător de artă n-a ajuns mare numai din asta. Arta dă un univers, dar un univers în care se simte nevoia să intervină un geometru;

6) am ajuns astfel la marea problemă: poate arta să redea Absolutul? Căci doar *asta* ne interesează în primul rând (*that ist the question*[71]). Arta nu dă, după toate probabilitățile, o *trăire* a Absolutului (ceea ce e prima condiție a cunoaşterii, să posezi obiectul – în orice domeniu). Cine a audiat un preludiu de Bach, o simfonie de Beethoven, ceva din muzica populară şi n-a simțit că universul îşi revelează un reflex funciar şi viața, un destin ultim;

cine a ascultat muzică mare și n-a intuit fragmente din meridianele de dinăuntru ale Universului, acela a pierdut poate pentru totdeauna – afară de religie etc. – să prindă ceva din Absolut.

Și totuși, asta nu e suficient. Nouă ne trebuie o *interpretare a Absolutului* trăit (altfel putem cădea în pură halucinație, fie și sublimă), chiar cu riscul de a falsifica acest Absolut; dar spiritul nostru are nevoie de această falsificare. Iar această interpretare nu o dă arta, sau [dă] numai un amănunt intelectualizat. Nu un sistem și nu o trăire, după cum am văzut. Și însuși faptul dacă trăim în adevăr Absolutul în artă nu poate fi justificat sau dovedit de arte, ci de filozofie.

În concluzie: gnosa artistică face un pas înainte față de cea științifică, iese din fenomen sau promite să iasă. E o treaptă mai mult. Întrebarea este: poate exista o disciplină care, ajutându-se, între altele, de știință și artă, să aibă abstracția, motivarea, sistematizarea științei, dar să aibă absolutul artei?

Să încercăm cu filozofia.

August 1974

I. Deci, arta are valoare gnosică, asta e un adevăr cert, după expunerea de până acum; și prin ce mod specific cunoaște? Prin simbol. Iar simbolul ce este? E o *inducție poetică*. Ce este arta? Ceva ce, în loc să gnoseologizeze prin renunțarea la concret și individual, ea procedează invers: îmbracă un caz ori o situație individuală cu toate *caracterele tipului*, adunate de la toți cei ce se aseamănă, eliminând numai ceea ce ar putea să dilueze (contrazică) tipul și lăsând și anume trăsături individuale: 1) noțiune individuală; 2) plasticizată și 3) reprezentativă.

II. Cum s-a ajuns atunci la ideea că arta nu are cunoaștere ori scop de cunoaștere?

1) fiindcă propagandiștii politici, moraliștii și pedagogii, și mai ales primii, au făcut prea mult caz de artă, literatură (considerând-o o armă din panoplia lor ideologică). În felul acesta au stricat și arta cel mai adesea, și au glorificat lumea cu moralism, politicianism, tendenționism (deosebirea dintre tezism și tendenționism să o fac aici, dacă n-am făcut-o în alt loc);

2) fiindcă unii au exagerat valoarea gnosică a artei (să citez din Sorescu; iată-l, deci, pe Lucrețiu și poezia lirică cei mai mari





oameni de știință!). Aici se potrivea cel mai bine dictonul: *qui embrasse trop n'embrasse rien*[72].

III. Concluzie justă: rezultate și limite

Prin artă omenirea și-a anexat un nou mijloc (mai adânc) de cunoaștere. Ne oprim aici? Nu. Ci trebuie să ne adresăm și altei discipline.

2 februarie 1975

I. Concluzie: arta înseamnă, dacă nu în primul rând, dar imediat după el, cunoaștere. Modalitățile ei gnosice sunt multiple, după cum am văzut, dar, în esență, se pot reduce la *inducția poetică*[73]. Chiar poezia lirică e, în esență, o astfel de inducție, fiindcă poetul se ia pe el ca ceva reprezentativ, ca un model uman (în carne și oase) sub unul din aspectele lui. Iar muzica este *lirism* înainte de toate, lirism ce se servește de sunete: însăși muzica epică e lirism, în fond.

Dacă artistul, literatul dă cunoștințe informative și sensuri exprimate precis, asta e că atunci vorbește în el omul de știință și filozoful, cari, în măsuri diferite, există în orice om și mai ales la artist. Fără *idei* n-ar exista patetica creatorului de artă.

Orice operă de artă are o *temă*, e *tematistă* (propun acest termen pentru a înlocui pe cel suspect: *tezistă*). Numai tendențioasă să nu fie!

II. De ce s-a combătut ideea că arta e cunoaștere/și cunoaștere? Din trei cauze:

1) s-a *exagerat* puterea gnosică a artei, mergând până la a o socoti ca principalul mijloc uman de cunoaștere (vezi Marin Sorescu etc. Încă o dată s-a devenit dictonul: *qui embrasse trop n'embrasse rien*[74]);

2) s-a făcut adesea din artă un mijloc de propagandă, mai ales politică, socială ori morală. Și s-a căzut în tendenționism (artă artificială).

Asta a adus creația cunoscutului *artă pentru artă*, arta pură. Dar orice artă adevărată e *pură*! În sens: fără idei social-politice, morale. Mai ales în epoca modernă și contemporană arta a devenit și un arsenal de război;

3) în sfârșit, s-a format o idee falsă de poet, de artist, ca de un fel de nobil om... iresponsabil. O dovadă e că dacă un om de știință sau un filozof a scris și poezii, știința sa, mai ales filozofia lui, e acceptată mai greu. Cazul Blaga. În genere așa e: filozofia

poeților (nu cea care *rezultă* din opera poetică) e cam literară, iar poezia filozofilor e cam cerebrală; dar nu e întotdeauna așa: de exemplu, Blaga. Și noi aici ne referim la elementul gnosic din opera de artă, nu la filozofia *formală* a poeților sau artiștilor. Gnosa *din artă* ne interesează, și nu cea de... seminar a artiștilor. (Să nu se uite că filozofia a început cu poezia, la elini, și cu religia.)

III. 1) Nu dă gnosă completă (te hrănești numai cu lichide?);

2) arta nu dă, într-un fel, gnosă abstractă, deși în alt fel orice gnosă e abstractă;

3) nu face sistem (dar îl pot face comentatorii) și are propriul ei sistem;

4) nu-și motivează afirmațiile. Arta e geniul afirmației;

5) problema artă și morală. Când arta dă cunoaștere licențioasă ori anarhică, ori de insolență metafizică, e mare pericol. Arta de acest fel a măcinat mult din disciplina omenirii, din adevăratul spirit. Anarhia de tip artistic e cea mai funestă dintre toate. Ea dă vivacitate imaginilor imorale și mai dă prezumția superiorității, deci a justificării, a unui țel de noblețe (noblețea ca mistică);

6) problema artă și Absolut.

Octombrie 1975

I. Prin urmare, este evident că arta e și un mod de cunoaștere, deși nu acesta e primul ei scop, dar cunoașterea e un mijloc principal prin care ea își realizează scopul.

II. Vom înțelege mai bine acest lucru când vom vedea cauzele, neștiințifice, dar oarecum fatale, pentru cari nu s-a recunoscut ori chiar s-a contestat puterea gnosică a artei. Ele sunt:

1) arta angajată, care implică faptul că arta e și cunoaștere, și anume, nu o cunoaștere făcută expresiv, într-un fel, prescurtată, pentru a servi scopuri politice, sociale, morale. Și orice operă contemporană este mai ales opera individualismului, atât tehnic, cât și... aristocratic – acești individualiști mai subtili au combătut cu dispreț arta angajată și implicit, funcțiunile ei gnosice, sociale etc.;

2) excesul. Să citez un pasaj din Marin Sorescu, unde spunea lucruri piramidale despre Lucrețiu (care nici n-a fost original). E ușor să găsești geniu, că descoperi în chip retrospectiv, adică după ce descoperirile au fost făcute, la anticii mai vechi, anteriori descoperirilor.





III. Acesta e rezultatul pentru cunoașterea prin artă, dar să nu exagerăm și noi. Gnosa artistică are limite:

1) nu e completă;

2) are abstracții (chiar la infinit), dar nu abstracții-legi, și cu atât mai puțin legi cantitative, pe cari se bazează aproape toată civilizația actuală și mai ales tehnica, industria. Există chiar arta abstracționistă, care e o artă, de fapt, filozofică și e valoroasă când e reușită, adică atunci când creatorul *are cap* (e filozof) și mijloace de expresie: Brahms, Moore etc. Arta abstractă prin culori: geniul lui Țuculescu – mare artist –. Aici să arăt ce i-am spus lui Orleanu, completându-l: arta e observație, simțire sau trăire, gândire, inspirație, exprimare. Brâncuși a fost și un filozof (și mare). Imaginația are rolul să construiască o figură prin care să dea un sens (ce nu poate fi decât abstract). Nonfigurativul abstracționist se servește de non-figură empirică pentru a ajunge la o figură pe planul abstracției ori al transcendenței concretului. Arta abstractă e nonfigurativă, pentru a da o figură pe un plan mai înalt: o figură a ideii. Un fel de pretext-semn-ghicitoare-oracol, prin care sugerează ori redă o idee, realizând astfel sinteza între concret (empiric) și abstract (general); e și o problemă de logică (a cunoașterii) aici;

3) gnosa artistică nu explică, nu justifică. Ea e un geniu al afirmației sau negației (care, în fond, e tot afirmație, fiindcă negația se face pentru a impune sau afirma anume valori în numele unor valori);

4) nu dă un sistem, ori îl face cititorul, gustătorul de artă;

5) artă și morală. Unii individualiști declară că arta e morală prin ea însăși și că e o religie. Arta a avut un mare rol în descompunerea nervurilor moralei și în subminarea socială. Creatorii totuși talentați ori pornografi au fost niște carii de „elită“, carii subțiri, cu atât mai periculoși. Diavolul se semețește de artă și de dialectică (vezi cum a rătăcit Raskolnikov). Valoarea supremă e Binele;

6) arta și Absolutul.

4 iulie 1976

Din cele arătate s-a putut vedea că arta e şi unul din mijloacele fundamentale ale cunoaşterii din partea omului. Atunci de ce s-a contestat arta?

I. Că de multe ori s-a exagerat şi exagerarea aproape întotdeauna e unul din mijloacele distrugerii (anulării) ideilor sau valorilor, după ce a servit să le valorifice.

II. Arta angajată. Pentru aceasta, arta e un fel de luptător de front, un soldat înarmat cu toate suliţele şi spadele aurite, şi tiran. Arta e o formaţie de război, o falangă sau un servitutand. În secolele moderne, contemporane, mai ales, arta a făcut parte din teatrul pasiv al faptelor sociale. Acest fapt a supărat mai ales pe puriştii artei şi pe individualiştii preţioşi, ori pe unii naivi, cari credeau că se lezează un principe, un templu.

III. Dar asta nu înseamnă că gnosa artistică nu are un rol social ori roluri sociale, şi, pe de altă parte, că această gnosă nu are limite. În adevăr:

1) gnosa artistică nu e completă. Nimeni nu-şi dă doctoratul în geologie, chimie, matematică, medicină etc. prin artă numai, deşi unele personaje din conducere, mai ales, pot face paradă de ştiinţe (ca, de exemplu, Călinescu – arhitectură sau chimie);

2) nu e sistematică. Arta are sistemul ei propriu, care nu e al ştiinţei;

3) nu verifică afirmaţiile şi nu dă explicaţii sau motivări (deşi personajele pot discuta, ori autorul să facă caz de explicări). Căci arta nu trebuie să cadă în didacticism, care e unul din mijloacele de a o ucide. Curios: arta e pură, dar nu suferă didacticul (care dă cunoaştere ori învăţare, vezi dicţionar). Azi însă e prea mare animozitate contra didacticului: e şi asta o exagerare. Viaţa e formată în mare parte din exagerări;

4) nu e abstractă; aici e un mare proces: orice gnosă e, de fapt, abstractă (chiar şi cel mai simplu concret) şi n-are valoare decât în măsura în care sugerează abstracţii, înţelesuri fie cât de vagi sau chiar necesar vagi, până la un punct; concretul artistic e învăluit de un roi de sensuri ce se emit mereu, ca dintr-o sursă de preţioasă energie a cosmosului spiritului.

Şi totuşi, gnosa, mai propriu, este *legea*, iar legea (noţională) cea mai precizată e legea cuantificată (discuţie);

5) arta are două tăişuri: sublimează ideile pozitive, dar şi pe cele negative, le dă o strălucire care le face mai pătrunzătoare şi, deci, *contagioase*, suspendând simţul critic.





Aici, marea problemă: artă şi morală. Căci arta e morală prin ea însăşi, iar unii vorbesc de „religia artei" fără să ştie ce spun.

Îşi corespund simpatia morală cu cea artistică şi cultul divin cu cel lumesc (vezi şi abuzul de expresii: „diva cutare", „divinul cutare", aplicate personalităţilor artistice ori actorilor; ceva tipic modern). Mai ales în lipsa de credinţă a modernilor, în continua lor laicizare, arta începe să fie considerată de cei mai aleşi (ori mai pretenţioşi) ca o înlocuitoare a religiei, ca raţiune de viaţă. *Raţiune de viaţă* poate fi, dar ca *ocupaţie* şi cu condiţia ca în jurul artei să se adune toate valorile spirituale. Fără suflu religios, moral, social, moare însăşi arta şi se transformă în cabotinism sau virtuozitate, ori exhibiţie;

6) şi cu asta ajungem la marea problemă; dă arta Absolutul? Căci aici e miezul cunoaşterii (pe drumul[75] cel practic). Toate capodoperele dau vibraţie, sorb de absolut, sunt sorburi de absolut, cosmosuri de spirit absolut. Marile capodopere sunt universuri ale spiritului, şi mai ales muzica (vezi teoria lui Schopenhauer): deci, o ierarhie a artelor, din acest punct de vedere, dar e riscant, căci nu [numai] poezia (şi mai ales cea lirică) poate da sugestii de absolut, şi sculptura, pictura, arhitectura mare etc. În orice caz, cine n-a simţit că e furat de vârtejuri de absolut ascultând pe Bach, Beethoven, văzând pe Michelangelo, da Vinci, Rafael, citind şi recitind pe Homer, tragicii greci, Shakespeare etc. şi-a pierdut viaţa; adică, moartea gnosei. Rugăciunea, arta, prietenia, bunătatea, eroismul, jertfa etc. dau sensuri de absolut.

Dar una este a trăi Absolutul şi alta a-l cunoaşte propriu-zis; deci, orice trăire nu se poate fără nici o cunoaştere.

Trăirea unui sens, a unei valori e mare lucru şi e prima condiţie a gnosei în domeniul valorilor spiritului; căci trăirea unei valori înseamnă că ai *posedarea obiectului de studiat* (aici e chiar un început de cunoaştere). Multe carenţe filozofice, ideologice au fost în istorie şi mai ales în epocile noastre, fiindcă nu s-a posedat obiectul (vezi în problema naţiunii ori a religiei: ateii n-au *posedat obiectul*, n-au cucerit religia).

Obiecţie: chiar dacă arta redă Absolutul şi îl trăim, de unde ştim că el este Absolutul? Cum îl putem deci cunoaşte? Arta nu poate face decât filozofia, care are şi abstracţie, şi sistematizare, şi explicaţie (şi stil, deci artă, adeseori). Azi însă întrebarea e dacă putem găsi o disciplină de cunoaştere care să aibă şi absolutul artei, dar să aibă şi calităţile ştiinţei (sistematizare etc.), să aibă şi absolut, şi ceva *complet* (cunoaşterea întregului existenţei), deci şi verificare, motivare, abstracţie etc. Am numit filozofia. Care nu în-

locuieşte gnosa artistică, cum nu înlocuieşte ştiinţa, ci le integrează pe toate, rămânând însă cu funcţiile lor independente (dar corelate). Căci toate marile discipline de cunoaştere sunt *în legătură*, fiind chei de multe ori pentru artă, religie, filozofie, morală şi chiar ştiinţă (filozofia trebuie să fie şi ştiinţă, iar aceasta conduce la filozofie).

Că filozofia poate fi o iluzie, asta e altceva, dar trebuie să o luăm în cercetare. iată că aici atingem un tragic al spiritului uman, al gnosei lui, dar poate totuşi că găsim o cărare salvatoare.

Noiembrie 1976

Cum se explică faptul că arta a fost socotită ca nefiind şi un mijloc de cunoaştere?

I. Epoca contemporană, printre multele ei antinomii, o are şi pe aceea de a fi *intens socială şi intens individualistă*; cu mare densitate de viaţă socială, dar şi cu anarhie individualistă (vezi Schatz, despre individualism).

Intens socială: *densitate, spirit de asociaţie, comunicare*, revoluţionarism social, naţionalism etc. Mai mult, mai toate disciplinele umaniste se explică şi prin prospecţia socială: istoria, religia, arta (vezi Guyau), psihologia şi pedagogia, dreptul, până şi gnoseologia (vezi P. Andrei şi în ultima carte a lui Herseni[76]).

Pe de altă parte, intens individualistă, dar individualism de multe feluri:

1) cel anglo-saxon, individul creator, care nu aşteaptă să-i facă statul o situaţie;

2) cel [...[77]] ori şmecheresc, care aşteaptă totul de la stat, de la societate, ori exploatează statul, societatea (politicianismul);

3) vezi şi aventurierul, cel cu spirit de bursier, funcţionar, pensionar;

4) individualismul *à la* M. Stirner; anarhismul. „Nu vor merge treburile? – Renunţăm la ele!". Acest fel de anarhism s-a produs în epoca noastră (Diogene era altceva, deşi avea şi el o nuanţă). „Nu vom face trenurile să meargă!"

5) Individualismul de reacţie, pe prea mare presiune socială (vezi Durckheim pentru presiunea socială) şi pe fariseismul convenţionalismului societăţii moderne. O englezoaică a plecat la primitivi şi s-a simţit mai bine acolo. Un cuplu (Hall?) a muncit în





România, pentru ţărani, şi a fost încântat. Şi Heyerdhal s-a simţit bine într-o insulă din Oceania;

6) *individualismul juisor.* La oamenii elementari ori comuni, asta înseamnă arta pornografică ori de crime; la cei rafinaţi arta înseamnă arta formalistă ori negativistă, parnasianistă; aceşti juisori sunt revoltaţi pe ideea artei angajate. Aşa au apărut multe arte degenerate.

II. Excesul de *ştiinţă* a dus la reacţia de a urî o artă mai liberă, ca repaos al inteligenţei.

III. Munca excesivă ori chiar teroarea psihică au dus la nevoia unei arte *de deconectare* sau chiar de uitare, arta ca o artă *de drogare*, dar asta înseamnă artă uşoară, fără probleme, uşor voluptuoasă. E adevărat însă că tot azi s-a născut şi complexul cenuşăresei (anume, în U. S. A.), unde înainte lucrătorii citeau literatură cu conţi şi contese, iar la ţăranii români făceau basme cu împăraţi şi boieri (nu e adevărat că lumea vrea întotdeauna artă în care să vorbească de nevoile şi viaţa ei; ba, vrea o artă în care să le uite. E aici o mare problemă).

1 noiembrie 1977

Cauzele ideii că arta nu e şi gnosă

I. Individualismul estet, de obicei fără griji materiale, şi mai ales în epoca contemporană. Poezia se face numai cu cuvinte (Mallarmé). (Dar totul e *ce fel de cuvinte*; şi creştinismul a venit prin Logos.)

II. Exagerarea puterii gnosice a artei, mai ales în cele literare. *Qui embrase trop...* (încă o dată putem cita aceste cuvinte: Marin Sorescu etc.). Dar arta nu e un panaceu gnosic.

III. Arta (mai ales cea literară) tendenţioasă. Deosebire între tezism şi tendenţionism. Orice mare operă are o teză, un *sens de ansamblu* şi nenumărate în amănunte. Se poate chiar spune că orice lucru (sau fiinţă) are un sens şi rolul artei e tocmai să-l reveleze (în mod expresiv). Şi anume, prin esenţializare şi nu prin lipire sau etichetare şi cu atât mai puţin prin schilodire (sau modelare deformantă). Adevărata artă e un detector (al esenţelor) şi un pasticizator al lor, ea face forări în adâncul realului şi apoi le scoate la lumină şi le dă expresie prin plasticizare. Deci, arta e totodată un scafandru şi un luminător (un solarizator prin plasticitate). Ea e abisală şi siderală totodată, uneşte adâncul cu înaltul, iar confluenţa lor se cheamă artă. Acesta e tezismul.

Dar tendenţionismul e arta nereuşită şi care ori nu descoperă esenţa, ori nu e în stare să o descopere, şi împlineşte această carenţă prin intervenţii exterioare neartistice, aşa că produce un fel de monştri fără viaţă, chiar dacă cu intenţii nobile (ca în: *La robe sans couture*). Citind (văzând) o operă tendenţioasă, ai impresia de ceva mortuar şi, ceea ce e şi mai iritant, de ceva imperialist; autorul vrea să *impună* o idee, o voinţă a lui, o tendinţă, iar asta e insuportabil, mai ales această încercare de a te încăleca. Adică, în arta tezistă (mai bine zis, firească, organică) vorbesc lucrurile, realul în modurile lui, cu tezele lui, pe când în arta tendenţionistă vorbeşte autorul. Fireşte, în orice operă vorbeşte autorul (orice operă, cât de obiectivă, e şi o autobiografie, un autoportret în acţiune, nu confesiune). Dar în opera reuşită autorul pune lucrurile să vorbească, pe când în cele tendenţioase vorbeşte el în numele lor, transformându-se în avocatul lor. Operele reuşite sunt „ştiinţifice" într-un fel, cele tendenţioase sunt pledante, sunt în „logică" de pledoarie (dar în multe opere tendenţioase pot fi părţi admirabile, reuşite, ori stilul poate fi admirabil, vezi şi în Balzac. P. Istrati: tendenţionismul e întrecut cu mult de talentul stilistic ori filozofic al autorului sau de părţi reuşite propriu-zis artistic).

IV. Arta cu mesaj impus (care cam pleacă de la o idee formală, nu de la o intuiţie organică), adică arta tiranică, arta ca industrie tiranică, cum este cea comunistă[78]. Arta lozincardă şi interesată, în care autorii devin nişte cai înhămaţi, conduşi (şi biciuiţi neîncetat) de vizitii nesăţioşi. Aici tendenţionismul şi imperialismul sunt la culme (mai ales că ideologia, mesajul e contra firii). Autorul, „creatorul", în comunism, ajunge adesea un fel de câine ce aleargă cu tinichea în coadă: „mesajul"! Abuzul angajării artei „angajate", care adesea e artă interesată, de vechili; astfel proliferează oportunismul şi mediocritatea (două orori): mercenarism şi prostituare (când e şi talent, e ca la Arghezi). Comunismul ordonă şi *temele*, şi *soluţia*. Şi mai vrea şi realizare artistică; asta e ca şi când ai vrea să cânţi cu gura închisă, să vorbeşti cu gura închisă.

Noiembrie 1977

Cauzele ideii că arta nu e gnosică, cauzele condamnării artei angajate

Arta poate fi angajată – şi e bine să fie – dar în chip firesc şi cu talent, nu forţând, nu fără talent şi nu interesat. (Mare parte





din literatura ultimelor două secole e angajată: cea rusă mai ales, cea franceză etc.)

O cauză a revoltei contra artei cu caracter gnosic (aspect al artei angajate: vezi abuzurile unui Brecht. Cu talent şi Nietzsche a impus unora idei smintite, ceva şi la Schopenhauer) e oroarea multora de moralism, de didactic, de artă cerebrală (până şi la Cerna văd excese cerebraliste). E destul să miroase pe departe a dialectic ori a morală, ori a „duioşie", că strâmbă din nasul lor aristocratic, prea rafinat, şi sună taxiul.

Ciudăţenia maximă e alta: că nu se revoltă la fel când arta e pornografică şi perversă, criminaloidă, putregăioasă; o parte din succesul lui Mateiu Caragiale şi Arghezi se datorează amoralităţii, descompunerii, anarhiei spiritelor; aceste aspecte le gâdilă sentimentele licenţioase ori dizolvante din psihicul lor. Chiar publicul rămâne pe locuri când i se gâdilă glandele („mă umezeam când citeam") ca şi când i se flatează anarhia socială. Pe asta contează mai ales autorii mediocri (şi filmele de cinema: senzualitate şi crime).

Temă. Omul comun, mai ales, are, între altele, două aspecte; 1) ceva licenţios: senzualitate, anarhie, crimă chiar; 2) dar vanitate. Adică, vrea revoluţie, dar fără pericol, revoluţie pasivă, şi speră că asta îi oferă literatura, arta licenţioasă, anarhică, chiar „revoluţie în genunchi", eroism confortabil.

Dar e mult mai greu să faci artă autentică pe fonduri psihice curate; trebuie un talent infinit mai mare. Dacă n-ai talent – şi uneori chiar dacă ai – dai drumul la marfă pornografică, criminaloidă etc.; reuşeşti mai sigur, mai repede, plus că poate şi tu, autor, ai în trup aceste fonduri licenţioase (ca M. Preda, E. Barbu etc.). Toate astea în numele realismului. (Dar, dacă eşti realist, de ce ocoleşti, eviţi să arăţi suferinţele oamenilor şi toate malformările din comunism?)

Moralul, puritate etc. sunt, deci, un factor care îngreunează succesul, dar imoralul îl asigură mai uşor. În definitiv, de ce atâta revoltă contra didacticismului, dacă spune ceva bun şi dacă nu e artificial? Artificialul e pus de cititor, de critici, cărora moralul li se pare iritant. „Ia, lasă-mă cu morala! Vrei să faci predici?" – vorbe des întrebuinţate. În schimb, porcăria parfumată atrage.

8 decembrie 1978

I. Deci, capitolele precedente au arătat că arta e şi o cunoaştere, şi încă, un mod fundamental de cunoaştere (Blaga a spus că în unele situaţii nu s-a putut exprima ca *sens* decât prin artă). De aceea există un univers al artei, deci, o lume gnosică extrem de bogată, care arată o gnosă dublă: cum e viziunea şi lumea unui creator şi cum e viziunea – lumea artei în totalitate.

(E adevărat că universul artei se referă mai ales la om, la suflet, dar în filozofie e tot cam aşa. Preistoria are mai ales gnosă materială şi totuşi o apreciem. Cu atât mai mult trebuie să apreciem arta şi gnosa ei.)

II. Şi dacă gnosa artistică e o evidenţă, aproape un adevăr demonstrat axiomatic, cum de s-a putut susţine contrariul?

Chestia e cu cântec. A vedea *de ce s-a susţinut contrariul* e, deci, a adânci problema (şi a infirma pe negatorii gnosei artistice). Iată cauzele:

1) estetismul individualist sau individualismul estetizant şi comod. La noi, alde Lovinescu, „cercul de la Sibiu". Parnasianism în Apus? De obicei, inşi instruiţi, cărora le place sau se gâdilă cu artă, dar fără obligaţii sau răspundere. Maiorescu la noi a fost estetizant, dar din motive sociale şi naţionale (în practică, funcţia Maiorescu în cultura românească a fost una de om angajat, mai mult decât Gherea, aşa cum etnicişti *à la* Blaga sunt mai etnici decât Brumeşeştii;

2) în schimb, unii „estetizanţi" acordă mai mare valoare produselor artistice şi fiindcă miros a vizon ori a putreziciune, *splendida vitia*[79], şi li se pare că sunt mai splendide tocmai fiindcă au viţiul. Le place rafinamentul cu miros anarhic, senzual, descompus. Un exemplu: se supraestimează *Craii de Curtea Veche* şi s-a spus că autorul e mai mare autor decât tatăl său, ceea ce e, în primul rând, o prostie. Mateiu a scris câteva sute de pagini înaintea vârstei [de] 50 de ani (iar Pascalii, Emineştii au folosit mult mai puţin; s-a creat şi o teorie a femeilor cu biografie [...[80]] – ca un fenomen „normal").

E adevărat că paginile lui Mateiu sunt excepţionale (n-ar fi fost atât de excepţional considerate dacă nu era fiul lui Iancu Caragiale; aş vrea să văd ce succes ar fi avut dacă nu era fiul lui Caragiale) şi mai mult prin tipuri şi limbaj; artă de portretist şi de *gravor* subtil. Stilul său e o succesiune, un *şirag de camee*, o mare *reuşită gliptică*. N-are epic şi nici bogăţie; nu are succes în altă





limbă. S-a mai impus şi fiindcă a descris o lume necunoscută, de un pitoresc netrucat, în perversiunea ei.

În schimb, pe aceşti estetizanţi îi supără când constată o preocupare morală, religioasă, naţională şi pentru asta *scad* valoarea operei. Cum îi supără cerebralitatea şi la cel mai mic miros didactic sar în sus ca fripţi;

3) abuzurile artei angajate, moraliste, naţionaliste şi mai ales socialiste, ale artistului „cetăţean", au scârbit nu numai pe estetizanţi, ci şi pe ceilalţi. Un produs artistic trebuie să fie *artistic*, adică prima condiţie este să fie realizat din punct de vedere estetic, chiar dacă asta nu e valoarea supremă (dar valorile trebuie să fie *corelate*). Şi tocmai valorile înalte ajută ca arta să fie artă mare; numai cu jucării şi formalism impecabile nu se creează opere geniale sau cari să emoţioneze şi să modeleze veacurile şi mileniile. Vezi Dante, Homer, Molière, Shakespeare, Balzac, Dostoievski, Tolstoi, Eminescu etc. Mai ales în comunism[81] s-a abuzat şi s-a răs-abuzat de arta-cetăţean (până şi Gorki a scris *Mama*, care e artificială, cel puţin în prima parte).

Cu clişee ideologice şi cu poezii de patriotism partinic nu se face artă adevărată; dar arta-cetăţean e o mare ocazie pentru mediocri sau talente mici să facă carieră ori să-şi vadă numele tipărit: A. Toma etc.

Altă cauză e că s-a exagerat gnosa artei: *qui trop embrasse n'embrasse rien*[82]; aici se potriveşte foarte bine. Să citez un pasaj concludent dintr-o prefaţă a lui M. Sorescu. Dar gnosa artei e atât de mare, încât nu are nevoie de exagerări.

III. Exagerarea în chestiune pune problema limitelor artei ca cunoaştere. Se pot aduce următoarele obiecţii, pe cari e necesar să le adâncim[83] ca să *respectăm* gnosa artistică, înlăturând reacţiile neîntemeiate şi precizând graniţele sale potenţiale gnosei artistice:

1) gnosa artei nu e completă, dar nici o disciplină nu dă toată cunoaşterea. Nici chiar filozofia, care are ca obiect realitatea totală;

2) nu e sistematică, cică, aşa cum e ştiinţa. Dar atunci n-ar fi artă, ci ştiinţă, cel mult prezentată cu scopul literar. Teză: arta are *sistemul ei*, aşa cum îl are şi un cântec, de exemplu; ea nu e sistematică, dar e unitară, e arhitectonică (dezvoltare);

3) nu e abstractă. Orice cunoaştere e abstractă, e adevărat, chiar şi o imagine concretă, chiar şi o senzaţie (vezi ce spune Goblot: senzaţia implică o judecată şi, în orice caz, imaginea, senzaţia sugerează o stare de spirit, o dispoziţie, o semnificaţie).

Aici, despre arta abstracționistă. Rareori abstracționismul e și artă. Am zice că arta e abstractă fără să știe că este. Când vrea să fie în chip formal, adică numai abstractă, e ceva neartistic: șaradă sau avorton;

4) arta nu garantează moralitatea. Nu e morală sau religie prin ea însăși. Dar filozofia este? Și chiar științele (au palmares crimele savante, crimele „perfecte")?

E adevărat că arta a adus și ea multă descompunere (dar a și îndurat orânduiri sociale improprii; vezi în Rusia etc.). Aici problema este și morală. Azi, mai ales, unii vor să înlocuiască metafizica și chiar religia cu arta: erezie. Ei nu știu nici ce e arta, nici ce este religia sau morala. Pentru ei arta e mult mai mult un huzur de confort pentru un suflet infirm, fără respirații mari;

5) în sfârșit, marea problemă: dă arta Absolutul? Căci asta interesează, în fond, când e vorba de filozofia cunoașterii; și chiar dacă îl dă, de unde știi că e Absolutul? Trebuie să vină filozofia ca să spună dacă e Absolut. Aici, teoria lui Schopenhauer despre muzica și Absolutul (cum însăși muzica, ceva „mort", e mai mult *biologică*). Dar înseamnă asta că însăși filozofia dă Absolutul – și nu o plăsmuire, în care arta joacă un rol principal, și nu numai ca *stil*, căci e construcție și invenție a unui mit abstract? Platon, Blaga nu erau posibili dacă nu erau și poeți. Aici intervine și simțul nostru de absolut.

Sublimul e tocmai sentimentul și intuiția Absolutului; așa se poate defini. El e o creație artistică ce sugerează Absolutul. De aceea, chiar arta mare e *metaforică*. Cine n-a simțit Absolutul vibrând în jurul său și în el însuși în fața unui mare peisaj „armonic" din natură sau a frumuseții unui copil, a frumuseții unui mare gest moral, de sacrificiu, cine n-a vibrat metafizic ascultând pe Bach, Beethoven, privind *Pièta*, ascultând pe Iorga, Pârvan, pe Nae Ionescu, ori *Luceafărul* lui Eminescu sau pe un mare cântăreț de muzică românească *acela și-a pierdut viața*[84].



# Note

## Teoria cunoașterii

[1] Nae Ionescu, *Logica, I. Logica generală. Ultimul curs, 1934–1935.* [Ediție îngrijită de Constantin Floru, Constantin Noica, Mircea Vulcănescu]. București, Monitorul oficial și Imprimeriile statului 1943, XI + 246 p. (Comitetul pentru Tipărirea Operei lui Nae Ionescu).

[2] „omul făurar" (lat.).

[3] Adăugat de autor: „1963

Cap. I: Cunoașterea parcelară (știința);

Cap. II: Cunoașterea neutrală (arta);

Cap. III: Cunoașterea integrală (filozofia)".

[4] „Zisu-le-a lor Iisus: dacă Dumnezeu ar fi tatăl vostru, m-ați iubi pe Mine, fiindcă eu de la Dumnezeu am ieșit și am venit. Căci nu de la Mine însumi am venit, ci El m-a trimis.

De ce nu-mi pricepeți vorbirea? Pentru că nu-mi puteți asculta cuvântul.

Voi sunteți din tatăl vostru, Diavolul, și poftele tatălui vostru vreți să le faceți. El de la-nceput a fost ucigător de oameni și nu a rămas întru adevăr, pentru că adevăr nu este întru el. Când el grăiește minciuna, dintr-ale lui grăiește, fiindcă el mincinos este și tatăl minciunii.

Dar pentru că Eu spun adevărul, pe mine nu mă credeți.

Cine dintre voi mă vădește de păcat? Dacă Eu spun adevărul, voi de ce nu mă credeți?" (*Evanghelia după Ioan,* capitolul 8, versetele 42-46).

[5] „Dacă vrea cineva să-i facă voia, va cunoaște despre învățătura aceasta, dacă ea este de la Dumnezeu sau dacă eu de la mine însumi grăiesc" (*Evanghelia după Ioan,* capitolul 7, versetul 17).

[6] „Duhul Adevărului, pe care lumea nu-l poate primi, pentru că nu-l vede și nici nu-l cunoaște; îl cunoașteți voi, de vreme ce la voi rămâne și întru voi va fi" (*Evanghelia după Ioan,* capitolul 14, versetul 17).

[7] „Dar știm că Fiul lui Dumnezeu a venit și ne-a dat nouă pricepere, ca să-l cunoaștem pe Dumnezeul-cel-Adevărat; și noi

suntem în Cel-Adevărat, în Fiul său, Iisus Hristos. Acesta este Dumnezeul-cel-Adevărat şi viaţa veşnică" (*Epistola Sobornicească Întâia a Sfântului Apostol Ioan,* 5, 20).

[8] Vezi: *Epistola Sfântului Apostol Pavel către Romani,* Capitolul 11, *Rămăşiţa lui Israel. Mântuirea păgânilor. Restaurarea lui Israel,* în: *Noul Testament.* Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1993, p. 264-266.

[9] Descartes a constituit o preocupare permanentă la Nae Ionescu. Încă în 1912, la istoria filosofiei, Nae Ionescu, prezintă lucrarea *Istoria argumentului ontologic, de la Descartes la Kant,* pe care o redactase peste vară; în 1923, un prospect al editurii „Cultura naţională" anunţă apropiata apariţie a monografiilor sale: *Descartes* şi *Kant,* în colecţia „Biblioteca oamenilor celebri". Un an mai târziu, în 1924, lucra la *Traducere comentată a textului: R. Descartes, „Regulae ad directionem ingenii"*; iar din 1925, începând cu data de 21 noiembrie, când deschide seminarul de logică, până la sfârşitul anului universitar 1927, vreme de doi ani, analizează lucrarea lui Descartes, *Regulae ad directionem ingenii.*

Nae Ionescu este de asemenea autorul studiului: *Descartes, părinte al democratismului contemporan,* apărut în „Ideea europeană", an II, nr. 66, 8-15 mai 1921, p. 1-2.

[10] „prin însuşi faptul că este realitate" (fr.).

[11] „maestrul a spus" (lat.)

[12] „a cunoaşte pentru a prevedea..., cu scopul de a putea" (fr.). Dicton aparţinând lui A. Comte.

[13] *Evanghelia după Luca,* capitolul 11, versetul 52: „Vai de voi, învăţători ai Legii! Pentru că voi aţi pus mâna pe cheia cunoştinţei: nici voi n-aţi intrat, iar pe cei ce voiau să intre i-aţi împiedicat să intre".

[14] Vezi: *Epistola întâia către Corinteni a Sfântului Apostol Pavel,* cap. 2, verset 1-2.

[15] Carl Linnaeus (după înnobilare: Carl von Linné) (1707–1778). Naturalist suedez, care a pus bazele sistemului modern al nomenclaturii binominale; considerat părinte al taxonomiei moderne.

[16] „în calitate de fenomene" (fr.).

[17] „o, timp, suspendă-ţi zborul". Vers din poezia lui Alphonse de Lamartine (1790–1869), *Le lac.*

[18] „cele asemănătoare se cunosc prin cele asemănătoare" (lat.); calchiere a expresiei latine: *similia similibus curantur* („cele





asemănătoare vindecă pe cele asemănătoare"), aflat la baza homeopatiei.

[19] „cele asemănătoare vindecă pe cele asemănătoare", „cele contrarii se vindecă prin cele contrarii" (lat.).

[20] „cele asemănătoare se cunosc prin cele asemănătoare"; „cele contrarii se cunosc prin cele contrarii" (lat.).

[21] De aici până la sfârşitul acestei însemnări, text adăugat în 1964.

[22] Despre *bucuria gândului,* Nae Ionescu a vorbit în mai multe rânduri; o dată, chiar şi într-o scrisoare către Vasile Băncilă, din 28 august 1925: „Ar fi bine să te convingi că realitatea nu există decât *o dată* şi că nimic din ce a fost nu va mai fi. Aşa e şi cu ideile. Au gândit şi alţii; dar plecând de la ce date şi, mai ales, în ce complex de idei? Ar fi copilăresc să ne stricăm noi bunătate de bucurie a gândului – singura care ne stă la îndemână – otrăvind-o cu nesiguranţa: dacă o mai fi spus-o şi alţii? Important e: se încadrează în chip fecund în punctul meu de vedere? Contribuie la închegarea viziunii mele de ansamblu a existenţei, care îmi asigură echilibrul meu spiritual? Intră în chip organic în această viziune? Atât!" (vezi: Nae Ionescu, *Scrisori şi memorii.* Ediţie îngrijită de Dora Mezdrea şi Marin Diaconu. Editura Muzeul Literaturii Române, Editura „Roza vânturilor", 2006, p. 20).

[23] Pierre Termier (1859–1939). Geolog francez, autor al mai multor volume de versuri, printre care unul intitulat: *La joie de connaître* (1929).

[24] Paul Janet, Gabriel Séailles, *Histoire de la philosophie: Les problèmes et les écoles*; Tome I, Paris, Librairie Delagrave, 1928, 910 p.; *Tome II: Histoire des écoles.* Paris, Librairie Delagrave, 1928, p. 911-1070; Tome III, *Les problèmes et les écoles; Supplement: Période contemporaine.* Paris, Librairie Delagrave, 1929, 240 p.

[25] Vezi: *Epistola întâia către Corinteni a Sfântului Apostol Pavel,* cap. 2, verset 13.

[26] Vezi: *Evanghelia după Ioan,* cap. 26, verset 4.

[27] „obiect", „lucru" (germ.).

[28] Afirmaţia lui Xenofon este: „Omul îşi închipuie Divinitatea după chipul şi asemănarea sa. Dacă boii, caii sau leii ar avea mâini şi ar putea picta, atunci caii ar avea zei care ar fi asemenea cailor, iar boii ar picta zei asemenea boilor...".

[29] „aici este buba!" (fr.).

[30] „numai că lucrurile trebuie înţelese fără simplism" (fr.).

[31] *Biblia, Facerea,* capitolul 3, versetele17-19: „Iar lui Adam i-a zis: Pentru că ai ascultat de soția ta și ai mâncat din pomul din care-ți poruncisem să nu mănânci, blestemat este pământul din cauza ta; cu trudă îți vei lua hrana din el toată viața ta. Spini și mărăcini îți va da, iar tu vei mânca din plantele câmpului. Cu sudoarea frunții tale îți vei mânca pâinea, până când te vei întoarce în pământ, pentru că din el ai fost luat; căci țărână ești și în țărână te vei întoarce".

[32] H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932).

[33] „maica hrănitoare" (fr.).

[34] François de Curel (1854–1928). Romancier și dramaturg francez. Autorul a nenumărate piese; autorul se referă aici la piesa *La Fille sauvage,* piesă în 6 acte, reprezentată la Théâtre Antoine din Paris, la 17 februarie 1902; primit în 1919 în Academia Franceză; discursul de recepție, E. Boutroux.

[35] „răgaz", „timp liber" (fr.).

[36] Pe vremea lui Maiorescu apărea: *Psicologia empirică și Logica.* Iași, Tip. Tribunei Române, 1971, manual aparținând lui Simion Bărnuțiu (1808–1864). Termenul a fost folosit pentru prima oară de Christian Wolff (*Psihologia empirică,* 1732).

[37] „om-sistem" (germ.).

[38] Vezi: *Epistola întâia către Corinteni a Sfântului Apostol Pavel,* cap. 1, verset 19.

[39] „sfârșitul culturii, sfârșitul destinului (uman)" (lat.).

[40] „neajunsurile materialismului" (fr.).

[41] *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu* („nimic nu se află în intelect care să nu fi fost mai întâi în simțuri" (lat.); expresia lui John Locke.

[42] Teza de licență a lui P. P. Negulescu, *Critica apriorismului și a empirismului,* publicată în 1892.

[43] Vezi: Nae Ionescu, *Teoria cunoștinței metafizice. 2. Cunoașterea mediată, 1929–1930,* în special: *XI. Realitatea lumii externe,* în: Nae Ionescu, *Opere.* Vol. II. Ediție îngrijită de Marin Diaconu și Dora Mezdrea. București, Ed. Roza vânturilor, 2005, p. 213-218. Date prețioase despre acest subiect și în: Nae Ionescu, *Teoria cunoștinței metafizice. 1. Cunoașterea imediată, 1928–1929, ibidem,* p. 9-145.

[44] Vezi, mai sus, nota 42.





[45] Particulă în limba germană care formează cuvinte compuse, cu sens de *stră-* sau *pre-,* precum: *Urgeschichte* („preistorie"), *Urgroßmutter* („străbunică").

[46] Alfred Weber, *Histoire de la philosophie européene.* Paris, Germer Ballière; Londres, H. Ballière; New York, Ballière, 1872; trimiterile sunt la ediția a 8-a. Paris, Librairie Fischbacher, 1925.

[47] „din nimic nu se naște nimic" (lat.); formulă ce rezumă învățătura lui Epicur despre caracterul necreat al universului.

[48] „rezultate" (fr.).

[49] Roman al scriitorului scoțian Archibald Joseph Cronin (1896–1981), apărut în traducere franceză în 1952.

[50] „logica este aceeași pretutindeni și toți oamenii sunt frați" (fr.).

[51] Harald Höffding, *Den nyere Filosofis Historie,* tradusă în 1894 în limba română, cu titlul: *Noua istorie a filozofiei.*

[52] Vezi, mai sus, nota 43.

[53] Vezi: *Epistola întâia către Corinteni a Sfântului Apostol Pavel,* cap. 13.

[54] Gheorghe Doru, *Maorii.* București, Editura Tineretului, 1966, 155 p. + 8 f. ilustrații.

[55] „nu vom ști niciodată" (lat.).

[56] „gândesc, deci exist" (lat.).

[57] Eduard Laskine, *Le socialisme suivant les peuples.* Paris, 1920.

[58] „pereți etanși" (fr.).

[59] Vezi, mai sus, nota 46.

[60] „argument irelevant, concluzie sau teză irelevantă" (lat.). Eroare logică în care se prezintă un argument care poate fi valid în sine, dar susține validitatea unei afirmații diferite de cea care ar fi urmat să fie dovedită.

[61] „idolii pieței, ai discuțiilor publice" (lat.); unul dintre cei 4 „idoli" ai inteligenți, identificați de Francis Bacon; ceilalți: *idola tribus* („prejudecăți moștenite"), *idola specus* („prejudecățile scoase din inconștient), *idola theatri* („falsul primit prin sisteme de gândire").

[62] „Ignoranța științifică" (lat.), titlul unei lucrări a lui Nicolaus Cusanus.

[63] „fără nimic în plus" (fr.).

[64] „Kant a ridicat cel mai mare monument rațiunii umane" (fr.).

[65] „a trebui", „a se cuveni" (germ.).

66 Prin „mordehaist", Băncilă desemnează filozofia marxistă, denumită astfel, criptat, de la numele real al lui Karl Marx, Mordechai.

67 „ei caută adevărul" (fr.).

68 Revista „Contemporanul", sub genericul *Valorificarea critică a moştenirii noastre culturale în spiritul concepţiei marxist-leniniste,* găzduieşte cuvântările din cadrul programului de dezbateri al Academiei de Ştiinţe Sociale şi Politice, cu privire la valorificarea critică a moştenirii culturale cu tema: *Filozofia lui Lucian Blaga,* care au avut loc în data de 29 mai 1970; vorbitorii sunt, în ordinea din revistă: tov. Dumitru Isac, tov. Nicolae Bagdasar, tov. Ion Ianoşi, tov. Alexandru Tănase, tov. Alexandru Posescu, tov. H. H. Stahl, tov. Pavel Apostol, tov. Virgil Teodorescu, tov. Edgar Papu, tov. Valeriu Râpeanu, tov. Ov. S. Crohmălniceanu, tov. Nicolae Gogoneaţă, tov. Mihail Pişcoci, tov. Henri Wald, tov. Alexandru Dima, tov. N. Tertulian, tov. Alexandru Ivasiuc, tov. Ion Dodu Bălan, cu un *Cuvânt de încheiere* al tovarăşului Miron Constantinescu; vezi: *Valorificarea critică a moştenirii noastre culturale în spiritul concepţiei marxist-leniniste,* în „Contemporanul". Săptămânal politic, social, cultural. Nr. 24 (1231), 12 iunie 1970, p. 6-7-8; cuvântarea lui H. Wald, p. 7-8.

69 Semnificaţia literală: „zeul de pe maşină" (lat.); cea simbolică: orice rezolvare bruscă a unui conflict, prin intervenţia proniei divine.

70 Vezi: *Epistola întâia către Corinteni a Sfântului Apostol Pavel,* cap. 13.

71 Paul Janet, Gabriel Séailles, *Histoire de la philosophie: Les problèmes et les écoles*; Tome I, Paris, Librairie Delagrave, 1928, 910 p.; *Tome II: Histoire des écoles.* Paris, Librairie Delagrave, 1928, p. 911-1070; Tome III, *Les problèmes et les écoles; Supplement: Période contemporaine.* Paris, Librairie Delagrave, 1929, 240 p.

72 „lipsită de imaginaţie" (fr.).

73 Prin „cei de dincolo", Băncilă îi defineşte pe exilaţii regimului comunist.

74 „treaptă", „grad" (germ.).

75 „vezica înotătoare" (fr.).

76 *Creaţiune şi păcat* este titlul unei conferinţe, rostite de Nae Ionescu, în 11 noiembrie 1929, în cadrul ciclului organizat de Ateneul „N. Iorga", în sala Teatrului Naţional din Bucureşti; publicată 11 ani mai târziu: *Creaţiune şi păcat,* în „Buna-Vestire",





seria a II-a, nr. 89, 31 decembrie 1940, p. 2; inclusă în: Nae Ionescu, *Teologia. Integrala publicisticii religioase.* Ediţie, introducere şi note de Dora Mezdrea. Sibiu, Editura „Deisis", 2003, p. 85-91 (Colecţia „Philosophia christiana").

77 „în calitate de om de ştiinţă" (fr.).

78 „zeiţa raţiune" (fr.).

79 Vezi Mihai Eminescu, *Scrisoarea I:* „Uscăţiv aşa cum este, gârbovit şi de nimic,/Universul fără margini e în degetul lui mic".

80 Ideea filosofică de *rost* şi *rânduială* a fost valorificată de D. C. Amzăr în anii din urmă, într-un studiu apărut în străinătate, de care Băncilă nu avea cunoştinţă: *Rânduiala la români,* publicat în volumul colectiv: *Rânduiala.* Ivry, colecţia „Perspective româneşti", 1973, p. 195-213; în România, a fost tipărit în vol.: *Rânduiala, legea lăsată de Dumnezeu.* Ediţie îngrijită de Dora Mezdrea şi Dinu D. Amzăr. Bucureşti, Editura România Press, 2006.

81 „gândesc, deci exist" (fr.).

82 Vezi: Octav Onicescu, *Nombres et systèmes aléatoires.* Bucarest – Paris, Editions de l'Académie de la République Populaire Roumaine, Éditions Eyrolles, 1964, *passim*; id., *Principes de logique et de philosophie mathématique.* [Bucarest], Éditions de l'Académie de la République Socialiste de Roumanie, 1971, *passim.*

83 „cum nu e altul mai înalt" (lat.).

84 „propria lui cauză" (lat.).

85 Autorul se referă, probabil, la lucrarea lui Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft* („Formele de cunoaştere şi societatea"), apărută în 1926.

86 N. Bagdasar a fost coordonatorul *Istoriei filosofiei moderne,* vol. I-IV. Bucureşti, Societatea Română de Filosofie, 1937–1941.

87 Prin „mordehaistă", Băncilă desemnează filozofia marxistă, denumită astfel, criptat, de la numele real al lui Karl Marx, Mordechai.

88 Cuvânt indescifrabil în manuscris.

89 Vezi: Gaëtan Bernoville, *Minerve ou Belphégor?* Paris, Bloud & Gay Editeurs, 1921, 236 p.

90 Afirmaţia aparţine lui Cicero.

91 Vezi, mai sus, nota 73.

92 „introduceri" (germ.).

93 Trimiterea este la: *Biblia, adică Sfânta Scriptură.* Traducere după textele originale ebraice şi greceşti de preoţii profesori Vasile Radu şi Gala Galaction. Bucureşti, Fundaţia pentru Literatură şi Artă, 1938, X + 1376 p. (tiraje noi în 1939 şi 1940); nu cunoaş-

tem conținutul notei adăugate de Băncilă, deoarece cartea nu se păstrează.

## Știință și deprindere

Eseu inedit, datat de autor: 1930–1940; evident, datarea este posterioară redactării și circumscrie, cu mare aproximație, intervalul de timp în care autorul știe că l-a redactat; de altfel, manuscrisul, de 4 file, scrise cu cerneală albastră, a suportat mai multe rânduiri de adăugiri: cele cu creion negru (printre care și datarea textului) sunt anterioare celor cu pix negru, făcute în 1978.

1 Adăugat deasupra, cu creion: „ne oprim".

2 Deasupra, cu pix negru: „renumit".

3 Cu creionul, adăugat: „acum".

4 Adăugat pe margine: „sunt de vină țăranii dacă astăzi aproape nu mai au încredere în agronomi?".

5 Deasupra, cu creionul: „școlare".

6 Adăugat, cu pix negru: „cum s-a întâmplat azi cu *lotul de folosință* (1978)".

7 Finalul frazei, adăugat ulterior, cu pix negru.

## Rațiune și revelație

Eseu, datat: noiembrie 1947; transcrierea s-a făcut după un manuscris de 22 de pagini, scris cu cerneală albastră, având două rânduri de corecturi autografe (creion și cerneală neagră). Tematica aceasta a făcut și subiectul unei conferințe a lui Băncilă, a cărei dată nu o cunoaștem încă.

Publicat în „Manuscriptum", an XXIX, nr. 3-4 (112-113), 1998, p. 90-101 („III. Gândirea filozofică") (Număr special Vasile Băncilă).

1 Vezi: *Epistola întâia către Corinteni a Sfântului Apostol Pavel*, cap. 13, verset 12.

2 „pereți etanși" (fr.).





## Știință și cunoaștere

Eseu, datat: iulie 1970; transcrierea s-a făcut după un manuscris de 6 pagini.

Tipărit în „Manuscriptum", an XXIX, nr. 3-4 (112-113), 1998, p. 87-90 („III. Gândirea filozofică") (Număr special Vasile Băncilă).

## Artă și cunoaștere

Studiu de mari dimensiuni, păstrat în arhiva autorului sub forma manuscrisul final, de 94 file (17/20 cm), foarte greu lizibil, scris cu cerneală albastră, cu numeroase corecturi și adăugiri (cu creionul, cerneală albastră sau pix roșu); conform datării autorului, a fost redactat în 1971–1972; transcrierea s-a făcut după acest manuscris.

În arhiva Vasile Băncilă se găsesc de asemenea 1561 fișe, cele mai multe de dimensiunile 10/14 cm (dintre care 151 de până în 1950), privitoare la subiectul *Artă și cunoaștere.*

Un fragment din lucrare a fost inclus în numărul special al revistei „Manuscriptum" închinat lui Vasile Băncilă, an XXIX, nr. 3-4 (112-113), 1998, p. 102-112 („III. Gândirea filozofică")(Număr special Vasile Băncilă).

În întregime, a apărut în volum, cu titlul: *Artă și cunoaștere.* Ediție îngrijită de Dora Mezdrea. București, Editura Muzeul Literaturii Române, Editura „Istros", Muzeul Brăilei 2002, 191 p. Prezenta ediție este revăzută și adăugită.

1 În arhiva Vasile Băncilă se păstrează 151 de fișe din perioada interbelică privitoare la tematica lucrării de față (1926–1940; 1942–1943); 50 de fișe cu planuri ale lucrării, dintre septembrie 1956 – mai 1978); și 16 fișe introductive, dintre iulie 1970 – septembrie 1978.

2 „niște zei amici" (fr.).

3 Emilian Constantinescu, *Drama cunoașterii și poezia*, în „Steaua". Revistă a Uniunii Scriitorilor. Cluj. An XIX (222), iulie 1968, p. 3-7

4 În arhiva filozofului se păstrează 234 de fișe privitoare la *Natura artei*, dintre ianuarie 1953 – mai 1978.

[5] „plăcere estetică" (fr.).
[6] „desfătare" (germ.).
[7] „bucurie" (fr.).
[8] „bucurie" (germ.).
[9] În vederea „operației de revizuire", Băncilă a notat pe o fişă din noiembrie 1972:

„Natura artei. Se vorbeşte de concretul artei, dar s-a admis, oarecum diplomatic, că arta dă sensuri sau semnificații. Însă ce sunt aceste sensuri [şi] semnificații? Ele nu pot să fie ceva concret. Deci, sunt abstracte. Deci, arta nu e numai ceva concret, ci este, din capul locului, şi ceva abstract, în măsură egală ori chiar mai mult, fiindcă sensurile se pot multiplica – vezi conotativul, între altele; pe când concretul din artă rămâne acelaşi. Arta e tot atât de mult abstracție pe cât e ceva concret, sau chiar mai mult (depinde şi de „gustătorul" de artă). Atunci care e deosebirea de arta abstracționistă? Asta din urmă e încifrată şi aproape întotdeauna (ori chiar întotdeauna) o alegorie. Un alegorism încifrat, cel mai adesea ininteligibil ori cerşind un sens".

[10] Lacună în manuscris; reconstituirea, posibilă, ne aparține. Fragment din *Elegia din Marienbad,* în J. W. Goethe, *Poezii şi poeme,* [Bucureşti], Editura Tineretului, [1964], p. 79.
[11] În vederea „operației de revizuire", Băncilă a notat pe o fişă din august 1972:

„Paginile 11-12 (afară de ultimul alineat) să le înlocuiesc cu dezvoltarea acestei idei. Problema semnificației artei o pune, deci, pe aceea a abstracției ei, a potenței abstracției. Arta e concretă, e plastică, şi totuşi e abstractă; dacă prin plastic trebuie să înțelegem concretul exclusiv, atunci arta nu e plastică. Şi totuşi, toată lumea ştie că arta e plastică. În acest caz, trebuie să schimbăm noțiunea de plasticitate, ca să încapă în ea şi potența abstractă. Şi anume, plasticitatea înseamnă un individ, [o] situație, [un] ton, [o] culoare, [o] formă etc., cari radiază semnificații, cari sunt întotdeauna abstracte. Nu există semnificație ne-abstractă şi abstracție ne-semnificativă. Plasticitatea vine să confirme ce am spus despre puterea semnificativă a artei, e o dovadă în plus. Dar, dacă se ține la noțiunea de plasticitate exclusiv concretă, atunci arta nu e plastică. Noi trebuie să înțelegem însă corect ideea de plasticitate".

[12] În arhiva filozofului se păstrează 8 fişe referitoare la *Evidențe istorice,* dintre august 1970 – ianuarie 1975.
[13] Corect: „orice neam începe...".





[14] Vezi *Petrea Crețuŭ Şolcanulŭ, lăutarul Brăilei,* Bucureşti, 1884, 108 pagini, Atheneul Român – Conferințe publicate în 1883 -1884, VI.
[15] „Se pare că natura a ascuns în fondul spiritului nostru talente şi o abilitate pe care nu o cunoaştem; numai pasiunile au dreptul să le facă să iasă la lumină" (fr.).
[16] „glasul popoarelor" (germ).
[17] În manuscris: „Clopotul din Islanda".
[18] Lacună în text.
[19] Lacună în text.
[20] „Efervescență" (fr.)
[21] În vederea „operației de revizuire", Băncilă a notat pe o fişă din 1974:

„În capitolul Evidențe istorice să spun că arta ne dă organe de cunoaştere şi să las categorii de cunoaştere pentru capitolul despre simbol (ca să nu fie repetare)".

[22] În arhiva filozofului se păstrează 214 fişe privitoare la *Simbolificare,* datate între februarie 1970 – martie 1978.
[23] În vederea „operației de revizuire" autorul a notat pe o fişă din august 1972:

„Ca introducere la primul paragraf din Mijloacele gnosice să spun că se tot declamă (se scrie) mereu că arta se face prin imaginație ori intuiție, că acestea sunt, deci, şi gnosa artistică (unii spun instinct şi, mai recent, *Einfühlung*). Dar ce sunt toate acestea nu ni se spune – şi, în mare parte, nici nu se poate spune. Aceste cuvinte devin un plasture ce se lipeşte peste tot, de fapt, o soluție de ignoranță disimulată.

Se tot spune că ştiința se bazează pe raționament, iar arta, pe intuiție, inspirație. Dar nici ştiința nu e lipsită de intuiție (inspirație) şi nici arta de judecăți. Un om de ştiință ce s-ar baza numai pe raționament ar fi lipsit de geniu, iar un artist trebuie să gândească. Şi un cizmar, când face o pereche de încălțăminte, gândeşte (raționează) cum să o facă; cum n-ar gândi un artist când face o operă – şi mai ales una *de longue haleine?*"

[24] În vederea revizuirii lucrării, autorul a notat pe o fişă din 25 septembrie 1972:

„Să pun aşa (când voi reface toată lucrarea pe baza unui plan mai bun):

Arta e geloasă şi păstrează pentru ea ultimele secrete. Totuşi, vom încerca să vorbim de unele mijloace pe cari le întrebuințează şi cari afectează cunoaşterea. Ne-am oprit la

următorul hexagon: urmează denumirile. Acestea sunt mijloace gnosice directe.
Afară de acestea arta are şi mijloace indirecte. Ne vom ocupa acum de prima categorie a hexagonului".

25 „o chestiune de supravieţuire" (fr.).

26 „rezultat" (fr.).

27 În vederea revizuirii lucrării, autorul a notat pe o fişă din octombrie 1972:

„Privind Coloana infinită avem la un moment dat iluzia că începem să vedem infinitul.
Infinitul, obiectiv vorbind, e neterminat. În mintea noastră însă el nu e niciodată terminat. Fiindcă, propriu-zis, noi nu putem avea intuiţia infinitului, ci numai a felului cum se formează ideea lui în mintea noastră. Această formare e ceva viu, desfăşurat în timp. Atunci ar însemna că şi simbolul Coloanei infinite e tot un. mit, ca şi, am spune, simbolul estetic.
Sau să las mai bine şi să spun că şi Coloana infinită e tot numai o alegorie, dar una majoră, puternic majoră?
Masa tăcerii e tot o alegorie, dar atât de expresivă, încât tot la un moment dat nu mai vedem douăsprezece pietre, ci doisprezece apostoli, doisprezece oameni împliniţi. Şi atunci avem un simbol (dar, în capul nostru)".

28 „vorbă ca suflare" (lat.).

29 „Când am trăit cu marile suflete create prin artă (...), inimile şi ochii ne sunt prevenite şi discern mai bine comorile de frumuseţe care se află în om" (fr.).

30 Vezi: *Chanson d'automne,* apărut în: Paul Verlaine, *Poèmes saturniens,* 1867.

31 În vederea revizuirii, Băncilă a notat pe o fişă din decembrie 1973:

„I. Încă o categorie de simbol. Simbolul-aluzie. De exemplu: pildele (parabolele) şi fabulele, uneori snoavele (de exemplu, snoava cu fiii cari au scormonit tot pământul moştenit pentru a găsi comoara; au înţeles că, de fapt, comoara era să muncească bine. Ori istorioara cu fiii ce trebuie să stea uniţi ca nuielele într-un mănunchi). (Ori acest simbol se reduce la unul din celelalte?)
II. Chei, categorii de cunoaştere; vorbesc în două locuri (în *Evidenţe istorice* şi *Simbolificare*), vorbesc de tipuri celebre în literatură în aceste două locuri.
III. Criptic şi fanic: le repet.
IV. Să arăt că simbolurile închipuiesc teatru, magie. se reduc şi ele la celelalte".





32 În arhiva filozofului se păstrează 39 de fişe privitoare la *Procesul de mitizare,* dintre martie 1970 – mai 1972.

33 Despre *Metaforă* se păstrează în arhiva filozofului 158 fişe, dintre noiembrie 1966 – ianuarie 1979.

34 „găselniţă" (fr.).

35 Vezi: Artur Gorovei, *Cimiliturile românilor.* Bucureşti, Editura Academiei Române, 1898 (o ediţie mai nouă, de Iordan Datcu, 1972).

36 Versul: *Minune cu ochi mari şi mână rece* îl regăsim în mai multe poeme ale lui Eminescu: *Sonete II* şi *Sunt ani la mijloc;* vezi: Mihai Eminescu, *Poezii,* vol. I, II, III. Bucureşti, Editura Minerva, 1982.

37 Cuvinte adresate de dreptul Simeon Fecioarei Maria; vezi: *Evanghelia după Luca,* capitolul 2, versetul 35.

38 Vezi: *Scrisoarea I,* în: Mihai Eminescu, *Poezii,* vol. I, II, III. Bucureşti, Editura Minerva, 1982.

39 Lacună în text. Reconstituire posibilă, conform *supra* şi *infra.*

40 „Şi trec peste altele, cele mai grave" (fr.).

41 Vezi: *Note de primăvară,* în: George Bacovia *Opere.* Bucureşti, Editura Semne, 2006.

42 Lacună în text. Reconstituirea ne aparţine, conform: Lucian Blaga, *Catren;* în *Opere.* Vol. 2. Bucureşti, Editura Minerva, 1974, p. 98.

43 Vezi: *Melancolie,* în: Mihai Eminescu, *Poezii,* vol. I, II, III. Bucureşti, Editura Minerva, 1982.

44 Jocul de cuvinte este posibil datorită dublei semnificaţii, în limba franceză, a verbului *limer.* „a pili", dar şi „a se şlefui".

45 Vezi: *Peste vârfuri...,* în: Mihai Eminescu, *Poezii,* vol. I, II, III. Bucureşti, Editura Minerva, 1982.

46 Expresia consacrată este: *qui trop embrasse mal étreint* (fr.); are semnificaţia: cine întreprinde prea multe lucruri odată riscă să nu termină nici unul; sau: cine aleargă după doi iepuri nu prinde nici unul.

47 „magistrul a spus" (lat.).

48 „un infinit nesfârşit la infinit" (fr.).

49 În arhiva lui Vasile Băncilă se păstrează 18 fişe privitoare la *Elasticitatea categoriilor,* dintre martie 1970 – mai 1972.

50 Despre *Crearea obiectului* există în arhiva Băncilă 24 de fişe, dintre iunie 1970 – mai 1972.

51 Ernst Heinrich Weber a definit un raport legic al ratei de creştere a intensităţii stimulului, necesară pentru modificarea intensităţii senzaţiei; el a descoperit că aceste raporturi sunt constante. La rândul său, Gustav Thedor Fechner a reluat studiile lui Weber şi a descoperit o expresie matematică mai riguroasă, bazată pe procedeul covariaţiei şi al calculului diferenţial şi integral. Legea acestuia din urmă, numită şi legea pragului diferenţial, spune că, pentru a obţine o creştere a intensităţii senzaţiei în progresie aritmetică, este necesară o creştere a intensităţii stimulării în progresie geometrică; cu alte cuvinte, dacă dorim să determinam o creştere a intensităţii senzaţiei, trebuie să multiplic[m valoarea energetic[ a stimulului cu o câtime constantă. În timp ce stimulul creşte într-o progresie geometrică, senzaţia creşte în progresie aritmetică. Cercetările ulterioare au confirmat această ecuaţie, dar au semnalat faptul că raporturile constante descoperite de Weber sunt valabile în zona de intensităţi medii ale stimulului; la intensităţi scăzute, legea Weber – Fechner este contrazisă de legea semnificaţiei.

52 În arhiva filozofului se păstrează 70 de fişe despre *Gnosa indirectă a artei*, dintre iulie 1970 – noiembrie 1972.

53 „în linii mari" (lat.).

54 Asupra *Criticii cunoaşterii artistice* se concentrează majoritatea însemnărilor lăsate de Băncilă pentru acest ultim capitol, neterminat. În afară de cele 34 de fişe cu caracter sintetic, reproduse în continuare, se află în arhiva sa alte 165 de fişe dintre septembrie 1970–1979.

55 În arhiva filozofului se află 66 de fişe despre *Artă şi morală*, datând din perioada februarie 1956 – decembrie 1978.

56 Despre *Arta şi Absolutul* se păstrează în arhivă 148 de fişe datând din 1960 – 1979.

57 În 1975 autorul a adăugat pe fişă:

„a) arta creează *obiectul metafizic*, obiecte metafizice;

b) arta e creată de inconştient, mai ales, care e în legătură cu absolutul lucrurilor".

58 „în calitate de cunoaştere" (fr.).

59 „căci aceasta este plăcerea noastră" (fr.).

60 Despre *Universul artistului* se păstrează în arhiva filozofului 43 de fişe, dintre iulie 1970–1975.

61 În original: *–Gh.*, termen creat de Băncilă, o prescurtare criptică a „comunismului", desemnat prin termenul german *Geheimnis* (prescurtat – *Gh.*): „interzis", „oprit".





62 Lacună în text; reconstituirea ne aparţine. Nu este însă vorba de prefaţă, ci de capitolul II, intitulat *Linişte şi nelinişte în natura lucrurilor*, în care Sorescu scrie: „Dacă ne interesează modul cum filozofia poate constitui izvor de poezie, unde începe una şi se termină alta, ori cum se interferează aceste forme ale spiritului şi ale sufletului, exemplul lui Lucreţiu este cel mai elocvent. E, de altfel, şi singurul poet care are un sistem filozofic, fiind în acelaşi timp şi poet în aşa de mare măsură, încât nu poţi spune dacă trăieşte mai mult printr-o latură sau prin alta (ca laturile unui unghi). Antichitatea e încă plină de surprize (.). Lucreţiu se profilează ca un genial precursor" (vezi: Marin Sorescu, *Teoria sferelor de influenţă*. Bucureşti, Editura Mihai Eminescu, 1969, p. 30).

63 În original: *alde –Gh.* (=*Geheimnis*, „interzis", „oprit), termen cu care Băncilă desemnează criptic comunismul.

64 În arhivă, 18 fişe despre *Inducţia artistică*, dintre iulie 1970 – martie 1978.

65 Lecţiune incertă.

66 Calchiere a francezului *profusion:* „abundenţă".

67 În original: *–Gh.* (=*Geheimnis*, „interzis", „oprit), termen cu care Băncilă desemnează criptic comunismul.

68 În original: *–Gh.* (=*Geheimnis*, „interzis", „oprit), termen cu care Băncilă desemnează criptic comunismul.

69 Expresia consacrată: *qui trop embrasse mal étreint* (fr.) are semnificaţia: cine întreprinde prea multe lucruri odată riscă să nu termină nici unul; sau: cine aleargă după doi iepuri nu prinde nici unul.

70 Vezi mai sus nota 62.

71 „aceasta este întrebarea" (engl.).

72 Expresia consacrată: *qui trop embrasse mal étreint* (fr.) are semnificaţia: cine întreprinde prea multe lucruri odată riscă să nu termină nici unul; sau: cine aleargă după doi iepuri nu prinde nici unul.

73 Pe fişă, următoarea adăugire din 20 februarie 1975:

„Să pun: 1) inducţia poetică şi 2) apriorismul subiectiv. În arta lirică autorul se dă pe el ca model, ca tip, la cunoaşterea căruia a ajuns printr-o decantare şi sintetizare inductivă – invers decât cea ştiinţifică".

74 Expresia consacrată: *qui trop embrasse mal étreint* (fr.) are semnificaţia: cine întreprinde prea multe lucruri odată riscă să nu

termină nici unul; sau: cine aleargă după doi iepuri nu prinde nici unul.

[75] Lecțiune incertă.

[76] Traian Herseni, *Literatură și civilizație – Încercare de antropologie literară.* București, Editura Univers, 1976.

[77] Cuvânt indescifrabil.

[78] În original, *-Gh.* (=*Geheimnis*, „interzis", „oprit), termen cu care Băncilă desemnează criptic comunismul.

[79] „splendide vicii " (it.).

[80] Cuvânt indescifrabil.

[81] În original, *-Gh.* (=*Geheimnis*, „interzis", „oprit), termen cu care Băncilă desemnează criptic comunismul.

[82] Expresia consacrată: *qui trop embrasse mal étreint* (fr.) are semnificația: cine întreprinde prea multe lucruri odată riscă să nu termină nici unul; sau: cine aleargă după doi iepuri nu prinde nici unul.

[83] Lecțiune incertă.

[84] În arhiva filozofului se păstrează 7 fișe cu însemnări pentru finalul studiului, dintre august 1970 - aprilie 1978; de asemenea, 89 de fișe cu însemnări bibliografice din perioada 1948–1979, plus câteva extrase de ziar, din ultimii ani ai vieții.



# Indice de nume






# Cuprins

Tipar: **S.C. „PAPER PRINT INVEST“ S.A.**

**Brăila, Şos. Baldovineşti nr. 20**

Tel./Fax: **0239 610210**